RADU TODERESCU

ASKESIS

Sau despre viețuirea lui Homo Asceticus

INTRODUCERE

În primul rând, voim să începem lucrarea prezentă cu întrebarea care este necesitatea vieții ascetice în ziua de astăzi?[1] Mai este necesar să fim ascetici sau mai are vreo semnificație ascetismul pentru lumea contemporană? Ce este ascetismul sau cum am putea înțelege ascetismul? Este ascetismul o practică a lumii contemporane exlusiv sau numai a celei antice? Aceste două întrebări sunt subiectul a mai multor volume scrise cu mult înainte de rândurile prezente. Trebuie să precizăm astfel că despre ascetism s-a scris, se scrie şi se v-a scrie mult. Aceasta datorită subiectului amplu al ascetismului pentru toate generațile şi neamurile. Trebuie să precizez că nu sunt un adept al „concepțiilor ascetice" mesianice.[2] Prin umare nu cred într-un mesianism al ascetismului după cum arată unele rânduri. În rândul marilor mistici a existat de mai multe ori pericolul de a face din ascetism un fel de mesianism. Înțeleg prin mesianism ascetic singura modalitate de a ajunge la o cunoaştere a lui Dumnezeu. Ascetistmul este astfel una dintre modalitățile de a Îl cunoaşte pe Dumnezeu. Prin mesianic înțeleg aici opinia prin care „ascetismul" sau asceza este o viețuire care rezolvă toate aspectele problematice ale viețuirii omului. În istoria umanității a existat la un anumit nivel această tendință de a vedea în „mesianism" o rezolvare deplină a problemelor omului. Prin aceasta mă refer la cei care vor să practice un ascetism deplin în mijlocul lumii în care trăim, a marilor aglomerații. Este foarte clar însă pretenția omului de a domina lumea materială care îl înconjoară printr-o mai profundă afundare în materialism. Materia în sine în plan ascetic este o entitate care trebuie dominată. Materia însă poate domina la rândul ei omul. Din această cauză am putea spune că după „căderea adamică" există o antagonie permanentă între ceea ce înțelegem prin „material" şi ceea ce înțelegem prin „duhovnicesc."

Uitându-ne în jurul nostru, putem vedea o anume „sete" a omului de a stăpânii lumea din jur. Această sete este o sete rațională. Ea însă poate devenii o sete irațională. Când omul vrea mai mult decât sensul rațional al lumii existente, atunci apare o profundă discrepanță între lumea biologică şi cea spirituală. În cazul unei persoane neascetice, sensul biologic şi material al existenței este dominat. Am putea spune astfel că o astfel de persoană este imună la mesajul existenței lumii îngerilor. În sens biblic „toate au fost create cu mare înțelepciune" în lumea materială. Prin urmare nu cred că multe persoane raportat la nivel de planetă sunt chemate în spre a fi ascetice. Apostolul Pavel i-a numit asceți pe cei care „rătăcesc în crepăturile pământului." În acest context aş vrea să ridic întrebarea: nu este oare ascetismul doar o simplă „ruină" a vremurilor trecute? Acestea sunt întrebări legitime pe care rodajul „istoric" al conceptelor religioase îl impune. Practica oficială a cultului Bisericii nu ne lasă de multe ori să ne dăm seama cine este ascetic şi cine nu. Există astfel enorm de multe concepții referitoare la ascetism încă din cele mai vechi timpuri. A le enumera pe toate este mult dincolo de scopul volumului de față. Mai toate sistemele religioase existente pe planetă au avut o anume concepție religoasă referitor la ascetism. Cartea de față este o carte care se adresează cititorului interesat de viața ascetică. Toți suntem chemați la o viață ascetică mai mult sau mai puțin. Am putea distinge astfel nivele în ascetism.

Mai presus de toate suntem chemați la o viață angelică. Viața angelică este mai presus de viața ascetică. Pentru a putea însă menține viața angelică trebuie să fim ascetici. A duce o viață ascetică este condiția unei nevoințe creştine autentice. Trebuie să spunem că "fenomenul ascetic" la fel ca şi „fenomenul angelic" nu este un fenomen de masă în sens ultim, chiar dacă se pot face mai multe comentarii pe această temă. Am putea afirma că într-un anume sens marea majoritate a oamenilor au o menire angelică. Sensul realizării ei trebuie să fie unul ascetic. Prin urmare, viața ascetică nu

---

[1] *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, studiu introductiv si note de Dinu Zamfirescu si G. Mihăilă, Editura Minerva, Bucuresti, 1984. Marc Aureliu, *Către sine însusi*, studiu introductiv de V. Pârvan, traducere de St. Bezdechi, Editura Vestala, Bucuresti, 1999. Blaise Pascal, *Misterul lui Iisus. Cugetări,* Editia a II-a , traducere de Simma Suteu si Ioan Milea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2002. Jacques Bénigne Bossuet, *Opere I. Despre cunoasterea lui Dumnezeu si cunoasterea de sine*, cuvânt înainte de Marcel Petrisor, în româneste de Oana Gencărău si Ioan Malita, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999. Sfântul Toma din Aquino, *Despre principiile naturii*, traducere de Valentin Doru Căstăian, Univers Enciclopedic, 2001. Lev Sestov, *Noaptea din grădina Ghetsimani*, traducere de Liviu Antonesei si Gabriela Gavril-Antonesei, Polirom, Iasi, 1995.

[2] S-a vorbit mai de mult chiar despre un mesianism românesc. Mircea Eliade, *Profetism românesc,* (Bucureşti, 1993).

este o viață lipsită de angelism. Ascetismul este o condiție a angelismului. Nu poți duce o viață angelică sau o viață a chipului Treimii fără să nu fi un bun ascet sau cel puțin să nu ai habar de ascetism. Biserica Ortodoxă trebuie privită ca şi o „şcoală a ascetismului.” Cu toții suntem ființe angelice într-un sens potențial. Prin urmare lucrarea de față nu este o lucrare de popularizare a ascetismului. Este destul de greu să vorbeşti despre asceză dacă nu o practici.[3] Personal am mari deficențe în sensul de a fi ascet, dar pe parcursul a mai multor ani de contact cu mediile ascetice: mănăstirile, Bisericile, viața de parohie etc, am început să îmi fac o imagine despre ceea ce înseamnă ascetism. Prin urmare cititorul acestei cărți se poate întreba referitor la "integritatea" sau consecvența ascetică a autorului. Nu poți scrie o carte sau nu poți prezenta o teză de doctorat despre asceză sau ascetism şi să fi convingător referitor la implicațiile ei dacă nu o practici. Practica ascetică este una dintre cele mai importante practici religioase. Nu mă consider un mare ascet dar de mai multă vreme am studiat problema ascetismului din punct de vedere academic, teologic şi duhovnicesc. La fel ca şi alți mari asceți înainte de mine încerc să pun în aplicare ascetismul pe cât mă țin puterile. Trebuie să mărturisesc că puterile mele de practicare a ascetismului sunt reduse, dar „sârguința" ascetică este ceea ce este acceptat din punct de vedere ortodox în ultimă instanță. Prin urmare lucrarea de față este ceva mai mult decât un simplu tratat de ascetică ci mai mult un fel de „mărturie personală." Lecturile mele personale pe marginea ascetismului sunt cât se poate de largi. Trebuie să precizez astfel că există o anumită literatură ascetică mai prin toate mediile marilor religii şi credințe ale omenirii, începând de la religiile primare ale omului la economiile moderne din zilele noastre.

De foarte multe ori sensul dezvoltării sau a progresului economic nu este unul ascetic. Aceasta este ceea ce terminologia modernă denumeşte „consumism" sau industrie sau economie de consum.[4] În cadrul acestor economii contemporane, „faptul de a consuma" este sensul vieții omului. Economia de consum este o economie care se adresează în special aspectului culinar. Mediul înconjurător în cadrul acestor industrii de consum este văzut doar ca şi o modalitate de exploatare şi nu ca şi o modalitate de viețuire în echilibru. Marile societăți de productivitate nu sunt şi societăți ascetice. În rândurile de față îmi propun să scriu un studiu analitic referitor la problema ascezei. Pot spune că asceza este o problemă fiindcă referitor la practica ei există în lumea contemporană, la fel ca şi în antichitate opinii diverse.[5] În diferite culturi ale planetei au existat mai multe „mode ascetice" care sunt studiate în mod sistematic în istoria religiilor sau în cursurile de ascetică şi mistică.[6] Mistica este una dintre cele mai profunde ştiințe. Ea este o parte a asceticii după cum a fost predată de vechile catedre de teologie din spațiul balcanic.[7] Trebuie să spun că din punct de vedere religios, asceza este o temă care a preocupat omul şi care încă îl mai preocupă. Am putea vorbii astfel pentru prima dată de un fel de om ascetic sau de un „homo asceticus", pe care îl întâlnim în toate religiile şi credințele teiste ale umanității, ca să ne exprimăm în termenii lui Mircea Eliade de a Universitatea din Chicago care a întrevăzut în studiile sale existența unui „homo religiosus", a omului religios.[8] „Omul ascetic" este totuşi un om liber, este un om care se poate în mai multe sensuri desluşii pe sine ca şi un fel de „nevoitor". Din câte ştim nevoința nu este o caracteristică numai a monahilor sau sfinților. Nevoința este o caracteristică în general a umanului.

În primul rând trebuie să spunem că prin asceză înțelegem „renunțarea la plăcerea fizică, cum ar fi de exemplu mâncatul în exces, băutul, sexualitatea în exces sau companiile omeneşti. În cazul marilor asceți aceştia caută din contră cele opuse ale trupului, durerea sau neplăcerea din motive de ordin religios. În creştinism întâlnim cel mai mult ascetismul în monahism. Tot în creştinism cea mai puternică reacție împotriva ascetismului s-a înregistrat în timpul Reformei protestante."[9] Trebuie spus că în termeni religioşi, creştinul este chemat la ascetism. Pe parcursul întregii Biblii

---

[3] http://en.wikipedia.org/wiki/Asceticism.

[4] http://www.cjd.org/paper/consum.html.

[5] W. J. Sheils, ed., Monks, Hermits and the Ascetic Tradition (Londra, 1985).

[6] Magistrand Dumitru Radu, *Structura actului religios după doctrina ortodoxă*, în „Studii teologice", anul VI (1953).

[7] Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. Talcott Parsons (Londra, 1930).

[8] http://syrcom.cua.edu/Hugoye/Vol1No2/HV1N2Stevenson.html.

[9] "The reasons for asceticism vary: some Christian asceticism has been in order to share some of the sufferings of Christ; frequently it is undertaken in order to discipline the body and thereby learn to ignore bodily demands when meditating. In Buddhism, Prince Siddhartha, the Buddha, tried extreme asceticism before he reached enlightenment, to the extent of living on one grain of rice a day, but found that it did not

suntem chemaţi la asceză. În nici una dintre scrierile biblice nu ni se pune în faţă o viaţă necumpătată ci peste tot ni se cere să fim ascetici. A fi ascetic, în termenii lui Martin Heidegger este „condiţia omului de a fi în lume."[10] Trebuie spus că din punct de vedere creştinesc, automutilarea sau flagelarea nu sunt considerate metode ascetice. Este metodă ascetică numai ceea ce ţine de viaţa profundă a omului, de condiţia sănătăţii lui.[11] Prin urmare, ascetismul nu este o negare a vieţii biologice ci o menţinere a ei în ordinea naturală a creaţiei.[12]

„Cuvântul "asceză" vine de la substantivul grecesc *askesis*, un derivat al verbului *askein*, care avea iniţial sensul de "a modela cu meşteşug". Ulterior, s-a dezvoltat un al doilea sens : "a cultiva, a exersa". De aici, *askein*, respectiv *askesis*, au ajuns să indice "exerciţiile fizice" ale atleţilor. La Platon, îl găsim deja transpus într-un registru nou şi făcând referire la o "practică morală sau filozofică". În tradiţia Bisericii, cuvântul desemnează mai ales abstinenţa alimentară ori sexuală (postul), privegherea şi rugăciunile prelungite, lupta cu gândurile sau metaniile. Ar fi de ajuns dacă am reţine aici sensul general de "exerciţiu" sau "antrenament". Fără nici o îndoială, asceza nu are o reputaţie bună în vremurile noastre. Pentru cei "luminaţi" şi emancipaţi de religie, cuvântul pare să evoce practici vecine cu patologicul, sau, în orice caz, lipsite de noimă. Dar descumpănitor este că până şi confesiunile creştine, cu excepţia Bisericii Ortodoxe, au renunţat s-o ia în serios, şi cred că se pot lipsi de ea fără neajunsuri prea mari. Întru apărarea primilor, am putea încerca o întrebare: într-adevăr, dacă Hristos n-a înviat şi dacă morţii nu înviază, în numele a ce să nu mâncăm şi să bem, de vreme ce, oricum, mâine vom muri (I Cor 13,32)? Cu alte cuvinte, hedonismul lor (în forme blânde – cum ar fi "traiul bun", "prosperitatea" etc. – sau extreme) poate fi perfect înţeles de îndată ce ne dăm seama că aceşti semeni ai noştri au ales să trăiască "lipsiţi de nădejde şi fără Dumnezeu în lume" (Ef 2,12). Dar ce să zicem despre cei care se numesc creştini? Un

---

bring him enlightenment. He later taught the 'Middle Way', which entails moderation and occasional fasting, as a path to enlightenment. Yoga is a Hindu practice aimed at religious development through physical discipline, with the aim of detaching the soul from the body, which tends to hold back spiritual development. Some Chinese ascetic practices in the past were part of a quest for physical immortality. Chinese Taoist monks still run great distances up steep mountains as part of their training." http://encyclopedia.farlex.com/Askesis.

[10] Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp,* (Humanitas: Bucureşti, 1999).

[11] Asceticism, rejection of bodily pleasures through sustained self-denial and self-mortification, with the objective of strengthening spiritual life. Asceticism has been common in most major world religions, including Buddhism, Hinduism, Islam, Judaism, and Christianity: all of these have special ascetic cults or ascetic ideals. The most common ascetic practice is fasting fasting, partial or temporary abstinence from food, a widely used form of asceticism . Among the stricter Jews the principal fast is the Day of Atonement, or Yom Kippur ; in Islam the faithful fast all the daytime hours of the month of Ramadan., which is used for many purposes—to produce visions, as among the Crow; to mourn the dead, as among various African peoples; and to sharpen spiritual awareness, as among the early Christian saints. More extreme forms have been flagellation (see flagellants and self-mutilation, usually intended to propitiate or reach accord with a god. Asceticism has been associated with taboo in many non-Western societies and in such well-developed religions as Zoroastrianism and Manichaeism

[12] Asceticism (Greek *askesis*) describes a life-style characterized by abstinence from various sorts of worldly pleasures (especially sexual activity and consumption of alcohol) often with the aim of pursuing religious and spiritual goals. Indian religions (including yoga) teach that salvation and liberation involve a process of mind-body transformation that is effected through practicing restraint with respect to actions of body, speech and mind, whereas Christianity mandates that Jesus does this for them. The founders and earliest practitioners of these religions (e.g. Buddhism, Jainism, the Christian desert fathers) lived extremely austere lifestyles refraining from sensual pleasures and the accumulation of material wealth. This is to be understood not as an eschewal of the enjoyment of life but a recognition that spiritual and religious goals are impeded by such indulgence. Asceticism is closely related to the Christian concept of chastity and might be said to be the technical implementation of the abstract vows of renunciation. Those who practice ascetic lifestyles do not consider their practices as virtuous but pursue such a life-style in order to satisfy certain technical requirements for mind-body transformation. There is remarkable uniformity among the above religions with respect to the benefits of sexual continence. Religions teach that purifying the soul also involves purification of the body which thereby enables connection with the Divine and the cultivation of inner peace. In the popular imagination asceticism is considered a sort of perversion (self-flagellation by birch twigs as the archetypal stereotype of self-mortification) but the *askesis* enjoined by religion functions in order to bring about greater freedom in various areas of one's life, such as freedom from compulsions and temptations bringing about peacefulness of mind with a concomitant increase in clarity and power of thought. The adjective "ascetic" derives from the ancient Greek term *askesis* (practice, training or exercise). Originally associated with any form of disciplined practice, the term *ascetic* has come to mean anyone who practices a renunciation of worldly pursuits to achieve higher intellectual and spiritual goals. Many warriors and athletes, in Greek society, applied the discipline of *askesis* to attain optimal bodily fitness and grace. The manner of life, the doctrine, or principles of someone who engages in *askesis* is referred to as an ascetic. "Otherworldly" asceticism is practiced by people who withdraw from the world in order to live an ascetic life (this includes monks who live communally in monasteries, as well as hermits who live alone). "Worldly" asceticism refers to people who live ascetic lives but don't withdraw from the world, much like Vincent Van Gogh in the 1800s." https://www.amazines.com/Asceticism_related.html.

creştinism ne-ascetic ar fi oare mai mult decât o contradicţie? Şi în ce fel am putea atunci înţelege că creştinii sunt în lume fără, totuşi, să fie ai lumii (In 15,19)? Oricum ar fi, în Noul Testament, găsim deja o teologie a ascezei perfect închegată, şi, mai întâi, pilda Mântuitorului, despre care ştim că postea, priveghea şi se ruga îndelung adeseori. Pe de-o parte, ea apare ca mod concret al lepădării de sine şi al urmării lui Hristos (Mc 8,34; Lc 14,33). Sfântul Pavel o descrie ca pe o replică a răstignirii Mântuitorului şi prefaţă a învierii duhovniceşti. Suntem astfel chemaţi "să ne răstignim trupul împreună cu patimile şi cu poftele", ca unii care suntem ai lui Hristos (Rom 8,9) şi mărturisim Învierea Lui (Gal 5,25). Nădăjduim în acest fel să avem parte de ea, după darul Său (Fil 3,10-11). Pe de altă parte, asceza este postura neobosită a celor ce aşteaptă şi se pregătesc pentru a doua venire a Domnului. "Privegheaţi şi vă rugaţi", ne spune Hristos, "luaţi seama la voi înşivă, să nu se îngreuieze inimile voastre de mâncare şi de băutură şi de grijile vieţii", "că nu ştiţi ziua în care va veni Domnul vostru"; "fiţi asemenea oamenilor care aşteaptă pe stăpânul lor când se va întoarce de la nuntă, ca, venind şi bătând, îndată să-i deschideţi" (Mc 13,32; Lc 21,34; Mt 24,42; Lc 12,36). Totul începe cu conştiinţa faptului că lumea nu este patria noastră (Fil 3,20; Evr 13,14), de vreme ce Dumnezeu "a rânduit pentru noi ceva mai bun"(Evr 11,40): ne-a chemat să fim copii şi moştenitori ai Împărăţiei Sale (Mt 5,44; Lc 11,2). De aceea, "nu suntem datori trupului, ca să vieţuim după trup", ci "să ucidem cu Duhul faptele trupului, ca să fim vii"(Rom 8, 12-13). O critică sistematică – asceza, tocmai – a tot ceea ce ne îndepărtează de Hristos devine acum necesară, dacă e adevărat că logica trupului înseamnă "duşmănie faţă de Dumnezeu"(Rom 8,7) şi că "nimeni nu poate sluji la doi stăpâni"(Lc 16,13)."[13] Ne putem da seama astfel că asceza este extrem de importantă pentru mai multe motive.[14] Asceza nu este o doctrină politică, socială sau culturală ci una religioasă. A fi ascetic este firea profundă a umanului.[15] Omul se poate definii pe sine numai prin viaţa profunzimilor. Asceza este o modalitate de a devenii profunzi. Numai prin asceză putem reuşii să ne îndumnezeim sau putem ajunge la o state de profunzime şi de contemplaţie. Este cât se poate de clar că primul model de viaţă ascetică ne este conferit de Mântuitorul Hristos care a postit şi a fost un „om al renunţării." Nu spunem aici al renunţării în sensul negaţiei ci în senul detaşării de tot ceea ce este lumea sau efemerul. Ascetismul în sens ultim este o viaţă a „esenţei." Dintr-o multitudine de elemente lipsite de esenţialitate prin asceză putem ajunge să ne concentrăm asupra a ceea ce este esenţial. Am putea spune că în planul evoluţiei vârstei, pentru prima dată omul îşi dă seama că este ascetic când începe să îşi dea seama de existenţa sufletului, a vieţii lăuntrice. Deci pentru prima dată tendinţele spre ascetism se resimt undeva la vârsta adolescenţei. În mare parte la această vârstă se resimt profunde „simptoame ascetice."[16] Este cât se poate de important să ne dăm seama că una dintre cele mai importante metode de asceză este

[13] http://cazania.wikispaces.com/Asceza.

[14] http://www.crestinortodox.ro/Asceza-53-20130.html.

[15] http://tainacasatoriei.wordpress.com/2007/07/26/17-misterul-calitatii-asceza-conjugala.

[16] Cuvântul grec *askeo, askesis, asketes* primeşte diferite semnificaţii aplicându-se în decursul timpului: la exerciţiul trupului, în cazul atleţilor şi a soldaţilor; la exerciţiul inteligenţei şi al voinţei, a muncii artistice sau tehnice; dar şi la exerciţiul ce întăreşte virtuţile morale, la cult şi la viaţa religioasă. Pe drumul căutării lui Dumnezeu asceza este menită să fie un antrenament conştient şi perseverent, şi presupune o tensiune constantă. Strădaniile vieţii spirituale sunt o alegere liberă şi conştientă, deoarece creştinul este conştient de măreţia şi bunătatea scopului pentru care luptă, întâlnirea şi unirea pentru totdeauna cu Dumnezeul său. Tensiunea nu poate fi eliminată total din viaţa creştină autentică până la momentul vederii lui Dumnezeu "aşa cum este"(1Ioan 3,2). Există trei dimensiuni fundamentale ale ascezei creştine: postul, faptele de milostenie şi evident rugăciunea. Aceasta deoarece toate dimensiunile fundamentale al fiinţei noastre sunt chemate să participe la purificarea şi sfinţirea omului întreg. Postul este direct legat de trup. Faptele de milostenie, despre ale căror acte ştim că sunt atât de natură trupească cât şi sufletească, pornesc din suflet, iar rugăciunea este legată de spiritul omului. Este esenţial ca asceza pe care o practicăm să fie o căutare a vieţii cu Dumnezeu, să ne lege de El, să ne apropie într-un mod simţit de El. Pentru aceasta se pare că este necesar ca darul sau efortul pe care-l facem, de dragul lui Dumnezeu şi evident al aproapelui "să ne doară", adică să ne atingă, să nu fie ceva ce ne lăsă indiferenţi, nu ne implică, după spusele Maicii Tereza de Calcutta: "să nu fie din prisos, pentru ca donatorul să se poată edifica înainte de toate pe sine." În contextul modernităţii asceza rămâne pentru creştini o constantă necesară dar primeşte contaţii specifice. Antropologia şi psihologia observă că anumite variaţii psihofizice şi factori culturali ai organismului influenţează sensibil asupra creşterii globale a persoanei. În contextul societăţii noastre întârzie trecerea de la adolescenţă la vârsta adultă, cresc temperamentele nervoase, se dezvoltă o sensibilitate dureroasă care duce la iritaţii majore cu stimuli minori. Sensibilitatea devenind mai accentuată şi riscă să sufoce omul. Nu trebuie uitat că asceza creştină este în serviciul vieţii, al vieţii autentic creştine, aceea pe care Hristos Isus a venit să o aducă "din plin" (Ioan 10,10). Este oportun ca asceza să fie dezbrăcată de mentalitatea penitenciară şi să adopte o terapeutică preventivă. De aceea, a căuta eliberarea de orice nevoie de doping (viteză, zgomot, alcool), libertatea de a nu recurge la evadări din cotidianul vieţii ci de a o face suportabilă, agreabilă şi umanizată, contribuie la creşterea calităţii vieţii umane şi spirituale. Creatorul a gândit un ritm pentru om, ziua pentru muncă iar noaptea pentru odihnă, deoarece capacităţile acestuia sunt limitate. A şti alterna timpul destinat muncii cu

renunțarea la sinele propriu. Aceasta nu în sensul „negării eului personal" ci în sensul negării „orgoliului" a părerii de sine.[17] Trebuie să spunem că asceza în sine nu este numai o metodă ortodoxă ci şi una care ține de mai multe domenii: social, organizatoric, metodic etc.[18] În mai multe domenii se resimte nevoia unei vieți ascetice nu numai în cel religios. În plan religios este nevoie de asceză pentru a ne putea îndumnezeii şi a ajunge la un fel de stare îngerească. Putem spune că îngerii sunt ființe ascetice. Prin urmare, monahismul este chipul angelic al existenței.[19] „Asceza este un cuvânt care vine din limba greacă şi însemna exercițiu. Sensul cuvântului asceză este însă mult mai bogat decât acela pe care îl exprima românescul exercițiu. De altfel, limba româna şi literatura româneasca duhovnicească folosesc cu preponderență un alt termen pentru a numi ceea ce limba greaca numeşte asceză. Legat de acesta, un venerabil duhovnic român contemporan, Părintele Petroniu, starețul schitului românesc de la Muntele Athos, făcea următoarea observație: «Pentru ostenelile vieții călugăreşti la un loc (rugăciune, post, metanii etc), în greceşte se foloseşte termenul askisis, care însemnează exercițiu, văzând în el faptul ca omul îşi exersează puterile lui pentru a ajunge la un ideal. Askisis face şi sportivul şi oricine se antrenează într-un fel sau altul. Românii nu au împrumutat cuvântul acesta. Ei spun nevoință. Ce însemnează nevoința? Nevoința însemnează a face un lucru pe care nu vrei sa-l faci. Dar cuvântul nevoința nu exprima

---

cel destinat repaosului, relației cu Dumnezeu şi cu semenii devine un sprijin pentru o viață mai bună. Agitarea excesivă, oboseşte, consumă, enervează şi distruge, tăcerea în schimb este spațiu indispensabil întâlnirii cu sine, cu Dumnezeu şi apoi cu semenii în mod autentic. Disciplina calmului şi a tăcerii se constituie într-un alt mijloc de bunăstare umană şi spirituală. Creştinismul înțelege că omul a fost creat pentru relație, pentru comunicare şi comuniune. Asceza nu se poate opune acestui principiu dacă vrea să fie creştină ci trebuie să-l susțină. A avea şi a cultiva relații de calitate, asumând sacrificiile ce le presupune acest obiectiv, devine o altă modalitate de creştere a calității vieții. În sfârşit, viața cotidiană ne oferă ocazii de a face asceză. Astfel, a suporta cu blândețe dificultățile fiecărei zile, munca obositoare sau intemperiile climatului, realități care adesea nici nu pot fi schimbate, poate deveni un eficace mijloc de sfințire. Iată doar câteva exemple care ne pot inspira în a petrece o perioadă de post care să nu distrugă omul ci să îl fortifice călăuzindu-l pe drumul întâlnirii cu Dumnezeu." http://www.saladelectura.cnet.ro/2008/05/asceza-crestina-in-contextul-modernitatii/

[17] http://www.9am.ro/stiri-revista-presei/2007-10-30/teologul-paul-evdochimov-despre-asceza-si-psihologie.html.

[18] http://www.crestinortodox.ro/Bunastare_si_asceza-201-23961.html.

[19] Fără îndoială că în zilele noastre, în aşa-zisa perioadă postmodernistă, într-o societate ce demult s-a îndepărtat de idealul teocentric, unde omul "modern" sau mai bine zis "recent" (cum îl numeşte Patapievici) respinge tot mai mult orice formă de autoritate divină - în cel mai 'bun' caz, o substituie umanității, aspectele unei vieți trăite în înfrânare, chiar şi printre creştini, încep să dispară din orizontul umblării cu Dumnezeu. Golul existențial în care se află omul căzut, până să-L găsească pe Creator e infinit. Întotdeauna am considerat pornirile dionisiace ca fiind trăiri abuzive, ce se nasc din dorința firească de a umple cu ceva acest gol. Şi excesul de trăiri, de senzații, de aglomerări, de mulțimi, de zgomot, nu e altceva decât o fugă disperată şi inconştientă de omul dinlăuntru care strigă după ajutor. Unii se tratează cu muzică, cu fapte bune, cu dicționare, cu recorduri, cu adepți, alții aleg să-şi unească singurătățile în speranța că poate, într-o zi, două zerouri adunate vor face 1. Cu alte cuvinte, hedonismul lor (în forme blânde – cum ar fi "traiul bun", "prosperitatea" etc. – sau extreme) poate fi perfect înțeles de îndată ce ne dăm seama că aceşti semeni ai noştri au ales să trăiască "lipsiți de nădejde şi fără Dumnezeu în lume" (Ef 2.12). În ce fel am putea totuşi înțelege că creştinii sunt în lume fără să fie ai lumii? Totul începe cu conştiința faptului că lumea nu este patria noastră (Fil 3,20; Evr 13,14), de vreme ce Dumnezeu "a rânduit pentru noi ceva mai bun"(Evr 11,40): ne-a chemat să fim copii şi moştenitori ai Împărăției Sale. De aceea, "nu suntem datori trupului,ca să viețuim după trup", ci să ucidem cu Duhul faptele trupului, ca să fim vii. O critică sistematică – asceza, tocmai – a tot ceea ce ne îndepărtează de Hristos devine acum necesară, dacă e adevărat că logica firii înseamnă duşmănie față de Dumnezeu şi că nimeni nu poate sluji la doi stăpâni. Orice ni s-ar spune, se prea poate ca asceza să nu fi fost niciodată mai necesară decât astăzi. Când publicitatea vrea cu orice preț să ne convingă că suntem doar nişte consumatori, am putea oare face economie de asceză pentru a ne reaminti că suntem, de fapt, chemați la înviere, iar trupul nostru "este templu al Duhului Sfânt"? Dacă ne lipim sufletul de această lume în toate felurile, cum să pretindem în mod serios că "aşteptăm viața veacului ce va să fie"(Simbolul credinței)? E greu de spus dacă prin cenuşiul călduț al " traiului bun" mai răzbate lumina cea neînserată a Împărăției. Un lucru pare însă sigur: a ne lăsa în voia lumii nu este un triumf al libertății, ci mai degrabă o figură a entropiei. În chiar clipa în care ne-am închipui că "facem ce vrem" ne-am trezi împrăştiați într-o mie şi una de zări, întocmai ca puful unei păpădii. Am fi incapabili să decidem dacă mai suntem şi altceva decât nişte epifenomene ale lucrurilor pe care căutăm să le pătrundem. Şi poate nici n-am mai apuca să ne dăm seama că, "câştigând" toată lumea (sau mai puțin), tocmai ne-am pierdut sufletul. Totuşi, a decide să intrăm în aventura Împărăției, cu tot ce implică ea, este o chestiune de libertate. Putem foarte bine alege să credem că ceea ce ne oferă lumea ajunge pentru a ne împlini umanitatea – iar vraja lumii, trebuie să recunoaştem, nu e întotdeauna neglijabilă.. Sau putem alege împlinirea prin sfințire. Aşa cum spunea si Tozer, abia atunci începi să cunoşti adevărata împlinire din Dumnezeu, când eşti gata pentru sfințire chiar şi cu prețul fericirii. Totul se joacă astfel în cămăruța libertății noastre, unde nimeni nu poate intra fără să fi fost chemat. Până şi Dumnezeu se abține." http://ihshape.blogspot.com/2008/08/asceza-de-ce-nu.html.

în acest caz o situaţie negativă, ci una pozitivă. Acesta ne-a adăugat la voință, deşi s-ar părea ca ne dă o negaţie, de fapt el exprima ceva pozitiv, şi anume toată această activitate a vieţii duhovniceşti, pe care omul o face nu cu voința proprie, ci cu voia altuia, adică taindu-şi voia proprie. Or, tăiere voii este lucrul esenţial pentru viaţa monahală. Ce este monahul? Tăierea voii. El nu trebuie sa facă voia proprie. Celelalte voturi monahale -fecioria şi sărăcia- le poate face şi un mirean, dar tăierea voii este lucrul cel mai greu. Cuvântul acesta - nevoinţa - arata ca toata osteneala călugărului are însuşirea fundamentala a tăierii voii proprii. Ca urmare a acestui lucru, treburile pe care le face monahul, indiferent care ar fi ele, se numesc ascultare. Ascultare înseamnă a face voia altcuiva, nu voia ta proprie.»[20]

Nevoința are în limba româna, cu referire directa la practica monahală, şi sensul de lucru sau lucruri făcute cu osteneala, cu chin. Presupune, aşadar, în mod necesar, strădanie obositoare. Asceza, sau nevoinţa, nu este un lucru uşor, la îndemâna oricui. Paradoxal, pentru a putea să te nevoieşti, să-ţi tai voia proprie şi sa împlineşti lucruri pe care le dictează voia altcuiva, ai nevoie de multa voința, de multa hotărâre. [...] Nevoinţa presupune tăierea unei voi care nu se mai poate conduce pe sine spre viată, pentru că, pur si simplu, viața nu înseamnă satisfacerea cerinţelor proprii, deci nu închiderea în sine, ci ieşirea din sine spre ceilalţi; nu înseamnă acumularea pentru sine, ci consumul de sine pentru ceilalţi. [...] Asceza, sau nevoinţa, are în vedere vindecarea firii egoiste prin tăierea voii celei egocentrice şi ascultarea de o voinţă exterioara. Pentru a completa înţelesul ascezei, cred că trebuie să mai introducem în discuţie un cuvânt, strâns legat de aceasta. Este vorba de înfrânare, cu sensul de «abţinere pe un termen mai scurt sau mai lung de la un anume lucru sau de la o anumita practica». Înfrânare înseamnă a face lucrurile cu frâu, adică a avea controlul lor, a le porni sau a le opri atunci când voieşti, a avea stăpânire de sine."[21] Prin urmare este destul de important în a înţelege toate valenţele ascezei.[22] Asceza este în mare este o practică „psihosomatică"[23] care implică atât funcţiile sufleteşti cât şi pe cele trupeşti.[24] Ascetica trebuie să o înţelegem în sens larg cu înţelesul de „ştiinţă a renunţării" sau „ştiinţă a mortificării."[25]

„Despre rugăciunea minţii şi a inimii au scris mulţi Părinţii filocalici într-un limbaj teologic, cu referiri la premisele hristologice şi antropologice ale acesteia, cu analiza naturii sufletului, a relaţiei dintre minte şi inimă, descriind transmiterea lucrărilor Harului în trupul omenesc, vedeniile şi vederile minţii, adunarea puterilor sufletului, refacerea unităţii lucrărilor sufleteşti şi multe alte aspecte şi probleme ale sufletului şi ale vieţii în Duhul Sfânt. Şi toate acestea într-un limbaj de o fineţe plastica extraordinară, cu cuvinte expresive pentru adevărurile înalte la care avea acces mintea luminata de Harul lui Dumnezeu şi cu o întemeiere teologică şi dogmatică. Aceşti Sfinţi Părinţi au fost învăţători plini de har, reuşind să asocieze calitatea extraordinara a puterilor naturale, cultura teologică şi cea neteologica şi iluminarea bogată datorată energiilor necreate şi sa se adreseze Bisericii, înăuntrul căreia existau totdeauna minţi teoretice care, prin natura lor, caută analiza şi argumentarea teologica. Ieromonahul aghiorit autor al cărţii „Deznădăjduitul plin de nădejdi dumnezeieşti" a fost un creştin de mijloc din punct de vedere al aptitudinilor naturale, cu o educaţie şi pregătire teologica minimale, un monah preacuvios şi apoi preot, aflat sub îndrumarea duhovnicului sau la fel de cuvios, cu strădaniile sale duhovniceşti în vederea curăţirii sufletului, cu asceza sa (post, priveghere, rugăciune) şi cu rugăciunea neîncetata a minţii şi a inimii. Acesta a ajuns, prin lucrarea Duhului Sfânt, un învăţător practic şi deoarece el însuşi cunoştea din experienţa şi "fericita pătimire" tainele Împărăţiei lui Dumnezeu, lucrând neîncetat şi cu multa silire rugăciunea inimii, din iubire pentru fraţii săi a pus în scris ceea ce a trăit cu ajutorul Duhului Sfânt. Astfel trebuie sa vedem şi sa primim cartea Deznădăjduitului: o carte care răspândeşte buna mireasma a Harului lui Dumnezeu, o carte plina de limbile de foc ale

[20] Cuvintele duhovniceşti ale Arhimandritului Petroniu Tănase de la Schitul Prodromu din Muntele Athos.

[21] http://www.vistieria.ro/index.php?option=com_content&task=view&id=57&Itemid=34.

[22] Dumitru Stăniloae, *Ascetica şi mistica,* (EIBMBOR: Bucureşti, 1992).

[23] Gelder Michael, Dennis Gath, Richard Mayor, *Tratat de Psihiatrie Oxford,* ediţia a II-a, al Asociaţiei Psihiatrilor Liberi din România şi Geneva Iniţiative on Psyhitry, Bucureşti, 1994.

[24] http://www.rostonline.org/rost/mai2007/impartasirea.shtml.

[25] "Cunoaşterea naturală nu are, deci, un aspect simplu raţional, ci şi o perspectivă ascetică. Pentru acest fapt, Teognost considera cunoaşterea despre Dumnezeu este o sinteză a lucrării practice, ascetice a credinciosului, fiind „[trăirea neînşelătoare despre Dumnezeu şi despre cele dumnezeieşti, prin care iubitorul de Dumnezeu se înalţă spre îndumnezeirea cu harul Duhului, fără să fie tras în jos de patimi." Ioan Teşu, *Virtuþile creştine, cãrãri spre fericirea veşnicã ,* (Bucureşti, 1990).

Mângâietorului, o carte care seamănă cu un permanent semnal de alarma pentru lupta, care nu vorbeşte despre teorii, care nu se joaca cu cuvintele si nici nu naşte fantezii, ci, cu simplitate şi prin participare la cele dumnezeieşti, descrie câte a "aflat şi a pătimit" şi cu durere în suflet îi roagă pe fraţii săi sa urmeze calea lui, care este calea raiului. Daca cineva nu are puterea Deznădăjduitului, disponibilitatea lui pentru lupta şi jertfire de sine, are totuşi de câştigat ceva pe măsura puterilor lui."[26]

Trebuie să înțelegem că asceza este o știință a realului. Portretul ascetului este cât se poate de diferit în mai multe curente mistice. În integralitatea lui, ascetismul este cel mai bine înțeles în sens ortodox în senul echilibrului sau al căii de mijloc (Nicolae Corneanu).[27] Prin urmare trebuie să fim cumva tributari în înțelesul ascetic al lui Constantin Noica care vedea ascetismul ca şi o metodă de cunoaştere „La prima vedere, cunoaşterea este ordine: ordinea raţională, o schemă; asceza, este viaţă, trăire, experienţă vie. Deci, iată opoziţia dintre sens şi rost viu, dintre ordine şi viaţă. Cu un alt termen: dintre rigoare şi aventură în sensul plin al cuvântului. Aşa e la prima vedere, — şi bănuiesc că aşa a fost gândită opoziţia aceasta. Aş răsturna-o însă şi aş găsi opoziţia, aceloraşi termeni atribuită însă răsturnat ascezei şi cunoaşterii. Adică, aş spune că într-un anumit sens, „cunoaşterea", ea este viaţa; şi într-un anumit sens, „asceza", ea este ordine şi rigoare. Fireşte, „viaţă" de alt tip, „rigoare" de alt tip; dar atributele vieţii sunt aici, în cunoaştere; şi atributele rigorii, feţele felurite ale ordini sunt dincoace, în asceză. Dar iată ce vreau să spun. Mă gândesc, răsturnând această opoziţie „asceză cunoaştere", în care am „cunoaştere-viaţă" şi „asceză-ordine", — mă gândesc că de obicei se găseşte în cunoaştere numai schemă, ordine raţională. Dar nu este ea şi viaţă? Un scriitor spunea într-o zi ceva tulburător. Spunea anume: cine a folosit mai mult bolnavului de friguri: medicul care a stat la căpătâiul lui şi l-a îngrijit, sau aventurierul care în rătăcirile lui, a descoperit arborele chininei? Aventurierul acesta pornise — voit sau nu — spre cunoaştere, întreprindea un fapt de cunoaştere; în schimb într-un anumit sens, în sensul rău, pentru că lucrurile pot avea şi o faţă rea, medicul acela care a stat la căpătâiul bolnavului trăia etica *ascetismului*, era omul datoriei, se lipsea pe sine de atâtea lucruri, ca să se supună unui comandament: de a sta la căpătâiul unui bolnav pe care, poate că nu el, ci totuşi, celălalt, aventurierul, avea să-l vindece. Cunoaşterea este, aş spune, întotdeauna această aventură. Am să aleg cunoaşterea cea mai riguroasă: cunoaşterea ştiinţifică, despre care un om de ştiinţă însuşi spune că se naşte din vis. Un chimist, — dacă nu mă înşel Kekule, spunea: — Visaţi domnilor, visaţi, poate descoperiţi ceva! Cei care cunosc raţionamentul matematic, ştiu câte surprize şi cât de puţină logică este în descoperirea lor; fiind totuşi perfect logice în desfăşurarea şi expunerea ei. Cunoaşterea, deci, îmi pare de această dată a avea atributul cuceritor, atributul atrăgător al vieţii. Cunoaşterea e cea care are bucuria întâmplării, bucuria ineditului. Gândiţi-vă la tot ce face viaţa noastră de speculaţie. Nu geometrismul acela al lui Descartes care se atribuie de obicei cunoaşterii. A merge de la simplu la compus e doar un exerciţiu şi o asemenea viaţă speculativă l-ar plictisi însuşi pe Descartes. Nu asta susţine elanul unei vieţi de gândire ci: surpriza, neaşteptatul, posibilitatea de a te găsi pe tine în lucruri atunci când nu te aştepţi şi de a găsi lucrurile din afară în tine, atunci când nu te aştepţi. În timp ce dincolo, — în planul deocamdată lipsit de plinătate al ascezei, este o condamnare a distracţiei, condamnare a viselor, cum se spune cu alt termen, condamnare a tot ce este căutare vagă, a tot ceea ce este nesiguranţă, a tot ceea ce face, totuşi, farmecul vieţii. Aşa încât, vedeţi, cunoaşterea se ridică de această dată, în faţa unei *anumite* asceze, a unei anumite rigori, a unei anumite vieţi disciplinate, cu toate atributele luminoase ale vieţii. Asceza aşa înţeleasă este a neîntâmplării. Într-un sens, aş spune, cuvântul cu toată îndrăzneala lui: e nerodnicie, câteodată. Ca să-mi ilustrez gândul, folosesc o parabolă care mă stăpâneşte de multă vreme şi din care — putem vorbi la persoana întâia, putem spune aici ce simţim şi cum simţim lucrurile —, din care am făcut, puţin, înţelesul vieţii mele morale: Parabola fiului risipitor şi a fratelui lui. Accentuez şi a fratelui lui, pentru că parabola nu este numai a fiului. Fiul stă în cumpănă cu fratele. Fiul rătăceşte în lume solicitat de toate ispitele, îndemnat de toate curiozităţile, aş spune: însetat de toate

---

[26] *VEDERE DUHOVNICEASCA,* Continuând douăzeci de cuvinte ale unui călugăr aghiorit anonim, care se numeşte Deznădăjduit, in care descrie cu acribie, din cele cate prin experienţa a aflat si a pătimit, felul începerii si îndrumarea pentru înaintare si desăvârşire fără rătăcire a lucrării nesfârşite a mintii, data de sus Cuvioşilor Părinţi bineplăcuţi lui Dumnezeu şi numita RUGACIUNEA MINŢII Ca s-o aibă la îndemâna cei ce doresc sa înceapă aceasta sfânta lupta a grabnicei intrări (prin lupte) in împărăţia cereasca a lui Hristos Dumnezeu. Anul mântuirii 1851 in Sfântul Munte al Atosului. Citatul prezent este luat din această sursă anonimă de la Muntele Athos.

[27] Boboc Alexandru, *Filozofia contemporană şi orientări şi stiluri de gândire semnificative,* (Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1995).

cunoaşterile; cumpănit fiind de fratele care stă acasă, disciplinat de toate *ascezele*, cuminţit de toate ascultările. Numai aşa are plinătate parabola, — numai aşa, punând cei doi poli faţă în faţă, poţi face din această parabolă cea mai înaltă lecţie întâlnită, în ceea ce priveşte viaţa morală creştină. Viaţa creştină aş zice; viaţa în duh creştin; fiindcă dacă spun „moral”, spun prea puţin. Dacă n-ar fi decât viaţa morală, viaţa creştină ar trece de partea fratelui; ar trece *mai mult* de partea fratelui. Dar e viaţă.”[28]În sens general este necesar să fim ascetici, aceasta din mai multe motive. Nu vorbim aici doar de o asceză de ordin fizic sau culinar ci de o „asceză totală,” a omului întreg, de o asceză care se leagă de viaţa liturgică, de ritmul vieţuirii liturgice.[29] Este necesar să ne dăm seama că asceza este o modalitate de realizare a îndumnezeirii omului. Prin asceză persoana umană se îndumnezeieşte.[30] Nu am greşii dacă am spune că în termeni generici, asceza nu este unul dintre modurile de vieţuire cele mai căutate în zilele noastre când „omul contemporan” este un căutător al confortului şi al bunăstării materiale.[31] Această bunăstare este mai presus de orice pentru unii dintre semenii noştii.[32] Din punct de vedere ascetic, lumea materială este necesară numai atât cât să asigure nivelul de subzistenţă şi existenţă materială a facultăţilor trupeşti. Dacă facultăţile existenţei trupeşti se cultivă prin grija faţă de trup, grija faţă de cele necesare traiului, facultăţile sufleteşti se cultivă prin asceză şi cele care se leagă de ea. Prin urmare în acest sens trebuie păstrate mai multe proporţii şi distincţii.[33] Prin urmare, în creştinism, modelul ascetic care ni se pune

[28] Antonie Plămădeală, *Rugul aprins,* (Editată de Arhiepiscopia Sibiului SIBIU, 2002), pp. 118-119.

[29] http://www.gardianul.ro/2007/05/05/mass_media-c45/esenienii_de_la_qumran_au_fost_comparati_cu_anahoretii_daci-s94093.html.
[30] Gheorghios Kapsanis, *Asceza si indumnezeire* (Editura Marineasa: Bucureşti, 1990).
[31] http://www.theosophical.ca/Ascetism.htm.
[32] “What is asceticism? Asceticism is a strict, purposeful life, expressed in spiritual labors, that is, in prayer, contemplation, the directing of the mind toward God, frequently in conjunction with corresponding physical undertakings, and simultaneously with abstention from any negative activity and unnecessary natural satisfactions. This does not mean that asceticism must be the lot only of certain desert-dwellers or monks ("ascetics"). The Christian faith itself is built on self-denial, which to a certain degree is asceticism. God Himself placed a prohibition on the tree of the knowledge of good and evil in paradise and by this showed the necessity of asceticism, an exercise of will and mind. And moderation in desires and urges, control of desires and urges, is necessary for each ordinary Orthodox Christian. Having all this in mind, we can understand why the materialists, who do not recognize a spiritual principle in man, have always fought against asceticism. Materialism says: "Your nature alone can prescribe laws for you: do everything it demands and to which it draws you." But at the present time there is a striking phenomenon taking place. On the one hand, by its way of life, our society (including, alas, many Orthodox people) completely rejects any form of asceticism: the non-observance of fasts, [1] the absence of zeal in prayer, private and public, and so forth. This on the one hand. But on the other, we observe in our era, among the youth of Western Europe in particular, a kind of morbid enthusiasm for "Eastern religions", despite the fact that the entry of this youth into the cells, hidden here in Europe, of all these at times fanatical religions requires such an ascetic regimen of its adepts, that one can do little else than express amazement at its strictness.” http://www.orthodoxinfo.com/praxis/ascehttp://www.cartiortodoxe.com/carte/247/ii-experienta-misticasis_modern.aspx.

[33] Nu se poate pocăi cineva, fără liniştire; nici nu poate atinge in vreun fel oarecare curata, fără retragere; si nu se poate învrednici de convorbirea cu Dumnezeu si de vederea Lui pana ce se afla in convorbire cu oamenii si ii vede pe ei. De aceea, cei ce si-au făcut o grija din a se pocăi de greşelile lor, a se curăţi de patimi si a se bucura de convorbirea cu Dumnezeu si de vederea Lui - care este capătul de drum si ţinta celor ce petrec după Dumnezeu, şi arvuna, ca sa zic aşa, a moştenirii veşnice a lui Dumnezeu - urmăresc cu toata sârguita liniştirea si socotesc drept lucrul cel mai folositor sa se retragă si sa ocolească pe oameni, cu toata simţirea sufletului. începutul lor in viata de liniştire este plânsul, ocărârea si dispreţuirea de sine, pentru care, spre a le face in chip cat mai curat, iau asupra lor privegherile, starea in picioare, înfrânarea si osteneala trupeasca al căror sfârşit de obşte este răul de lacrimi ce porneşte din ochii celor ce cugeta cele smerite intru frângerea inimii. Căci precum in cei ce tind spre curatei si o dobândesc prin fapte, sfârşitul este pacea din partea gândurilor, aşa in aceia sfârşitul este, cum am spus, curgerea lacrimilor. Iar de aici începe mintea, in chip firesc, sa pătrundă in firile lucrurilor si sa vadă măiestria lui Dumnezeu. Lucrul ei este, de acum, sa prindă si sa contemple înţelesul dumnezeiesc al puterii, al înţelepciunii, al slavei, al bunătăţii si al celorlalte cate sunt in Duhul lui Dumnezeu. Ea pătrunde totodată in tainele Scripturii, gusta bunătăţile mai presus de lume si se face încăpere a iubirii lui Dumnezeu. Ea pătrunde totodată in tainele Scripturii, gusta bunătăţile mai presus de fire, se bucura de frumuseţile mai presus de lume si se face încăpere a iubirii lui Dumnezeu. Şi aşa e cuprinsa de dor, se bucura şi se veseleşte, alergând spre capătul din urma al virtuţilor, spre dragostea Factorului a toate. Nu mai pătimeşte si nu se mai teme de nici o rătăcire prin cele de aici, deşi are de suferit unele lunecări si porniri păcătoase si mişcări necuviincioase din multe pricini, ca una ce e schimbăcioasa. Dar din acestea trebuie sa se reculegă, depărtând de la ea orice descurajare. Mintea acestora, înaripându-se cu nădejdea iubirii de oameni a lui Dumnezeu, zboară spre cele dumnezeieşti, îndeletnicindu-se cu lacrimile, cu rugăciunea si cu celelalte nevoinţe pomenite, si se desfată cu raiul dumnezeiesc al dragostei, atâta cat ii este cu putinţa. Nu mai vede nimic altceva, nici chip, nici grosime, nici înfăţişare, nici altceva peste tot, ca sa grăim pe scurt, afara de lacrimi, de pacea dinspre gânduri si de dragostea lui Dumnezeu. Căci prin acestea

în față este cel al lui Iisus Hristos. Am putea spune că cel mai mare ascet a fost Hristos Domnul.[34] Este cât se poate de clar că o lume în care toți oamenii ar fi asceți ar fi o lume utopică. În sens ultim, am putea spune că omul este o ființă a ascetismului, o ființă a renunțării pentru Dumnezeu. Se poate vorbii astfel scripturistic de faptul că la un moment dat în viața rugăciunii există o anumită antagonie între ceea ce ascetica denumeşte lume şi Dumnezeu. Astăzi mai mult ca şi oricând este necesar să ne dăm seama că nu putem vieţui ascetic dacă nu înțelegem ascetismul în sensul lui religios. Sensul ultim al ascetismului este una dintre metodele disciplinei corporale de a ajunge şi a vieţui cu Dumnezeu.[35] În termeni scripturistici am putea spune că omul a fost chemat să fie o ființă ascetică prin prima poruncă dată lui în Eden: „să nu mănânci din pomul cunoştinței binelui şi al răului.” În acest sens trebuie să înțelegem sensul asceticii omului, o renunțare de ordin culinar care era menită să îl ridice spre om la o vedere superioară a lucrurilor. Numai Dumnezeu poate conferii sensul ultim al ascetismului omului, dar ca şi teologi trebuie să vedem pe om ca şi o ființă ascetică. Omul este o

se păstrează şi neîmprăştierea mintii si se dăruieşte si mântuirea sufletului. Căci sta de veghe cumpătarea si se roagă in Hristos Iisus, Domnul nostru. Şezând in chilia ta, mintea ta sa aibă îndrăznire către Dumnezeu intru smerenie: smerenia pricinuita de nevrednicia si de nimicnicia ta; îndrăznirea pentru dragostea nemicsorata a lui Dumnezeu si pentru neținerea minte a răului de către El. Şi sufletul e ridicat la cinste înaintea lui Dumnezeu, când, măcar ca se recunoaşte păcătos, totuşi îndrăzneşte in iubirea de oameni a lui Dumnezeu si se socoteşte atârnat de El. de aceea, porunceşte si Sfântul Pavel, zicând: "Sa ne apropiem cu îndrăznire de tronul harului". Căci îndrăznirea către Dumnezeu este un fel de ochi al rugăciunii, sau o aripa, sau o atârnare minunata. Nu are îndrăznire cineva, când socoteşte ca ar fi bun - sa nu fie !, fugi de acest gând - ci când zboară spre nădejdea dumnezeiasca, înaripat de gândul negrăitei iubiri a lui Dumnezeu si al uitării răului de către El. roagă-te, deci, cu îndrăzneala in cuget smerit, hrănit de nădejdi bune in Dumnezeu, intru Hristos Iisus, Domnul nostru, precum s-a zis. Trebuie sa cauți pururi cu grija cele ce izbăvesc trupul si mintea de tulburare. Iar acestea sunt: mâncarea măsurata, băutura uşoara, somnul scurt, starea in picioare după putere, plecarea genunchilor pe cât se poate, intr-o înfățişare de smerenie, haina neluată in seama, cuvânt puțin, cat e de trebuința, culcarea pe jos, si toate celelalte cate îmblânzesc in parte trupul. iar deodată cu acestea trebuie sa te îndeletniceşti cu toate cate trezesc mintea si ajuta la alipirea ei de Dumnezeu. Iar acestea sunt: citirea Sfintei Scripturi si a sfinților tâlcuitori ai ei, dar si aceasta cu măsura; psalmodierea cu pătrunderea înțelesului; cugetarea la cele spuse in Scripturi si la minunile văzute in zidire; rugăciunea cu gura pana ce sfântul har al Duhului o va mişca in chip simțit din inima; căci atunci e alta sărbătoare si timpul altei prăznuiri, negrăita din gura, ci lucrata in inima prin Duhul. Iar pana atunci îndeletniceşte-te cu cele spuse aşa: pleacă-ți genunchiul de cate ori poți si roagă-te, şezând aşa; îngreunându-te de rugăciune, treci la citire, precum s-a zis; pe urma iarăşi revin-o la rugăciune. Şi îngreunându-te iarăşi de ea, ridica-te la putina cântare; si apoi revino din nou la rugăciune. Si iarăşi îngreunându-te, întoarce-te la îndeletnicirea mai înainte pomenita, cu măsura; si apoi iarăşi dăruieşte-te rugăciunii. Foloseşte-te puțin si de un lucru de mana, pentru alungarea plictiselii, cum ai auzit de la Sfinții Părinți. Dar pururea, in toata lucrarea ta cea după Dumnezeu, de dimineața pana dimineața, sa stea la locul de frunte rugăciunea. Toate celelalte îndeletniciri sa fie folosite, cum s-a zis, din pricina îngreunării la rugăciune. Iar când vine mila in suflet si harul Duhului face sa țâşnească din inima rugăciunea ca dintr-un izvor, atunci mintea sa se îndeletnicească numai cu rugăciunea si cu vederea in raiul dragostei dumnezeieşti Gândul tău, întorcându-se înăuntru tău, sa cugete si sa privească la locul acela al inimii de unde curge lacrima, rugându-se netulburat de răsuflarea pe nas. Şi să rămână cat mai mult acolo. Caci e un lucru foarte folositor, care aduce lacrimi multe si necontenite, desființează robia mintii, pricinuieşte pacea înțelegătoare a sufletului, prilejuieşte rugăciunea si lucrează împreuna cu Dumnezeu la aflarea rugăciunii inimii prin harul Duhului de viață făcător, in Hristos Iisus, Domnul nostru.” http://www.filocalia.ro/referate/44/Mestesugul_linistirii/Calist_Angelicude.

[34]Marcus G. Singer: *Generalization in Ethics* (London, 1963).

[35] De-a lungul epocii acesteia de barbarie noua, deşi civilizata, pe care o presimțim, va fi nevoie sa purtam lumina nestinsa, cum a fost purtata altădată de Biserica creştina. Numai in creştinism se revelează si se păstrează imaginea omului. Creştinismul a scăpat pe om de demonii naturii, adică, vreau sa zic, de demonolatrie. Numai mântuirea creştin a putut da omului puterea de a se ridica si spiritualiceşte, de a se tine drept; ea a smuls pe om din puterea forțelor elementare ale naturii, in care omul căzuse si cărora se aduse sclav. Lumea antica a elaborat forma omului. In ea a apărut energia creatoare a omului, dar personalitatea omeneasca nu era încă scăpata de dominația forțelor elementare ale naturii, omul spiritual nu era încă născut. A doua naştere a omului, care nu mai e naturala, ci spirituala, are loc in creştinism. Umanismul, el însuşi, îşi primeşte adevărata sa umanitate de la creştinism. Antichitatea nu era capabila sa i-o dea. Dar umanismul, in dezvoltarea sa, a separat umanitatea de fundamentele sale divine. Şi iată ca atunci când umanismul l-a sfârşit-a despărțit pe om de divinitate, el s-a întors, in acelaşi timp, împotriva omului si s-a pus sa distrug chipul acestuia; pentru ca omul este chipul si asemănarea lui Dumnezeu. Când omul nu a mai vrut sa fie decât chipul si asemănarea naturii - adică un om natural- el s-a supus, prin aceasta, chiar forțelor elementare inferioare si si-a înstrăinat chipul. Omul este din nou hărțuit de demonii in fata cărora este neputincios a le rezista si de care nu se poate apăra. Centrul spiritual al personalității omeneşti s-a pierdut. Întoarcerea umanismului contra omului constituie tragedia timpurilor moderne. El este cauza înfrângerii fatale a Renaşterii si a ruinii sale inevitabile. Oamenii epocii noastre spun bucuroşi ca creştinismul nu a reuşit, nu si-a ținut făgăduielile si conchid la absurditatea unei întoarceri spre el. Dar faptul ca umanitatea europeana nu a realizat creştinismul, ca l-a desfigurat si l-a trădat chiar, nu poate sa constituie un argument valabil contra adevărului si autenticitatii lui. Căci Hristos nu a făgăduit împlinirea Domniei Sale aici, pe pământ, El a spus ca Împărăția Sa "nu e

ființă ascetică nu în sensul unei renunțări absurde la tot ceea ce reprezentă existența sa ci în sensul unei deveniri în spre profunzime. Prin ascetism, în sensul cerinței paradisiace „să nu mănânci” am fost chemați la o viață a profunzimilor. În profunzime trebuie să vedem sensul ultim al ascezei. Este foarte clar că de exemplu când studiem o anumită materie, fie la şcoală sau pentru cultura generală, putem avea o privire de ansamblu sau una superficială referitoare la ea. Prin mai multă aprofundare ne putem ridica mai mult în spre o înțelegere a ei în profunzime. O înțelegere în profunzime a tainei lui Dumnezeu se poate realiza în primul rând apofatic, prin renunțare şi prin disciplină lăuntrică. Viața lăuntrică este cât se poate de necesar să fie păzită de orice interferență a tot ceea ce există.[36]

„Orientată spre Dumnezeu, reflecția Părinților angajează o cunoaştere apofatică negare a oricărei definiții antropomorfe, apropiere de tenebre, rază a inaccesibilității luminii dumnezeieşti. Axioma apofatismului este: despre

---

din lumea aceasta". El a prezis pentru sfârşit bogăția credinței si a dragostei. Neadevărul umanitarii creştine este un neadevăr omenesc, o trădare si o decădere omeneasca; este o slăbiciune si o greşeala omeneasca si nu un neadevăr creştin şi dumnezeiesc. Viața spirituala creatoare nu este numai treaba lui Dumnezeu, ci este si treaba omului. Se oferea omului o imensa libertate, care este imensa încercare a forțelor spiritului sau. Dumnezeu, El însuşi - dacă se poate spune - aşteaptă de la om o acțiune creatoare, un aport creator. Dar, in loc de a-şi întoarce spre Dumnezeu chipul sau creator si de a-si consacra lui Dumnezeu libera bogăție a forțelor sale, omul şi-a cheltuit si distrus forțele sale creatoare in afirmarea de sine, rămânând numai la suprafața lucrurilor. Europa contemporana a avansat prea mult in trădarea revelației creştine, a personalitatii omeneşti si, de aceea, a lăsat-o pe aceasta prada vârtejului instinctelor elementare, care se însărcinează sa o fărâmițeze. Astfel, ea a lăsat sa pătrundă in sânul civilizației un principiu haotic care poate sa o arunce intr-o perioada de barbarie. Dar nici un vârtej, nici un instinct elementar nu este capabil sa stingă lumina revelației creştine a Dumnezeului-om. Porțile iadului nu o vor putea birui. Iată pentru ce izvorul luminii va subzista, oricât de des ar fi întunericul înconjurător. Si noi trebuie sa ne simțim nu numai ultimii romani credincioşi veşnicului adevăr si veşnicei frumuseți, ci si veghetorii întorşi in direcția invizibilei zile creatoare a viitorului, când se va ridica soarele noii renaşteri creştine. Poate se va manifesta aceasta renaştere in catacombe si nu se va produce decât pentru unii. Poate ca nu va avea loc decât la sfârşitul vremii. Nu sta in putința noastră de a şti. Dar ceea ce ştim sigur este ca lumina şi frumusețea eterna nu pot fi distruse prin nici un întuneric ori haos. Victoria cantității asupra calității, a acestei lumi limitate asupra celeilalte lumi, este totdeauna iluzorie. Si iată de ce, fără frica si fără descurajare, trebuie sa trecem din lumina istoriei moderne spre acest întuneric medieval. Falsa si mincinoasa lumina sa se retragă. Aceasta nu înseamnă ca in noul Ev Mediu va triumfa in mod absolut - din punct de vedere al cantității- religia adevăratului Dumnezeu, religia lui Hristos; ci aceasta vrea sa spună ca, in aceasta epoca, întreaga viata, cu toate aspectele ei, se va pune sub semnul luptei religioase, a manifestărilor principiilor extreme religioase. Epoca luptei îndârjite intre religia lui Dumnezeu si a diavolului, intre principiile creştine şi anticreştine, nu va mai fi o epoca seculara, ci religioasa, o epoca de tip sacru, chiar daca religia lui Satan si spiritul lui Antihrist ar domina cantitativ. Conştiința, morala, artele, statul, economia trebuie să devină religioase, in mod liber insa, si din interior, iar nu prin constrângere. Nici o teologie nu conduce din afara procesul conştiinței mele si nu îmi impune norme. Conştiința este libera. Insa nu mai pot realiza scopurile conştiinței fără să mă întorc spre experiența religioasa, fără o inițiere religioasa in misterele existentei. In aceasta sunt deja un om al Evului Mediu, nu un om al istoriei moderne. Nu caut autonomia religiei, caut libertatea in religie. Nici o ierarhie eclesiastica nu conduce si nu regularizează azi viata sociala si viata statului. Nici un clericalism nu va putea sa folosească forța externa. Nu pot recrea statul si societatea, supusa insa descompunerii, decât in numele principiilor religioase. Eu nu caut autonomia statului si a societății in religie. Nu vreau, pentru nimic in lume, sa fiu eliberat de Dumnezeu, vreau sa fiu liber in Dumnezeu si pentru Dumnezeu. http://www.fgmanu.net/cultura/berdiaev.htm.

[36] „Niciodată, în istoria omenirii, nu au concurat în aşa mare măsură curentele filosofice, ideile religioase, principiile economice şi politice. Toate prezintă avantajele adoptării lor, fără să arate dezavantajele. Imposibilitatea discernerii tuturor acestor factori produce confuzie, dezamăgiri, dezorientări, sau chiar depresii, crize, dezechilibre, deoarece toate acestea presează nu numai asupra psihicului uman, ci şi asupra spiritul lui. Acum, când umanismul încearcă să construiască o ecuație în care să încapă toți factorii menționați mai sus, şi în care singurul algoritm este omul, este greu de crezut că fiecare individ este capabil să ajungă la rezultatul corect. Prea multe necunoscute pentru o ecuație atât de simplistă, la care rezultatul este acelaşi de fiecare dată: totul pentru om şi prin om; acest rezultat îngustează orizontul de percepere uman, împingându-l la extreme: ori supra-rațional, ori mistic. Nu se mai poate concepe echilibru în relația creator-creație, Divinitate-umanitate, şi aceasta pentru că nu se mai vrea acest echilibru, căutându-se extremele. Un factor care intervine în această ecuație este acela mistic. El acționează ca element de echilibru pentru individul care priveşte universul prin credință şi pentru acela care caută înțelesurile prin ştiință, exactitate; şi această a doua categorie are o limită superioară iar acea limită, indiferent unde se află, tot mistică este. Un alt factor major este caracterul informațional al societății actuale, care creează în jurul nostru o “atmosferă” pe cât de luminoasă, pe atât de opacă, astfel, trăim un timp înşelător, care în loc să dea soluții căutărilor, le limitează la analiza informației, ceea ce duce la o teoretizre a societății. Nu în ultimul rând, ecumenismul contemporan, cu rezultate în general pozitive, poate crea dezechilibre pentru nivelul inferior al societăți, nefundamentate; se poate ajunge *la echilibru general în detrimentul echilibrului individual*. Tot în acest sens, trecerile de la o denominațiune la alta poate avea acelaşi rezultat, adică dezechilibrul convertitului, dacă nu se ajunge la o stabilizare, în care un important factor este acela mistic.” http://iancsz.net/wp-content/uploads/2007/07/mistica-in-biserica-crestina.DOC.

Dumnezeu ştim doar că “este”, dar nu şi “ce este”, căci “nimeni nu L-a văzut vreodată pe Dumnezeu”. Sensibil în cel mai înalt grad faţă de impenetrabilitatea misterului dumnezeiesc, Răsăritul neagă radical posibilitatea de a contempla esenţa lui Dumnezeu, care este veşnic transcendentă. Sfântul Ioan Hrisostom spune că esenţa dumnezeiască nu este accesibilă nici măcar sfinţilor din cer; la sinodul de la Florenţa, Marcu al Efesului a extins această imposibilitate asupra îngerilor. Esenţa lui Dumnezeu este mai presus de orice nume, de orice cuvânt, aşa explicându-se mulţimea atributelor dumnezeieşti: Bun, Drept, Sfânt, Atotputernic… Şi chiar atunci când spunem: “nesfârşit”, “nenăscut” ne recunoaştem neputinţa şi atingem, prin însuşi caracterul negativ al acestor forme, limita impusă de apofază. Datorită lipsei oricărui termen de comparaţie, Dumnezeu este în mod absolut incomparabil. Iar teologia catafatică, pozitivă, este “simbolică”, întrucât nu se aplică decât atributelor relevate, respectiv manifestărilor lui Dumnezeu în lume. “Conceptele creează nişte idoli ai lui Dumnezeu”, spune Sfântul Grigore de Nyssa numai uimirea poate „prinde” ceva. Uimirea este acel simţ precis al distanţei insurmontabile care transcende orice cunoaştere situându-se “mai departe chiar de incognoscibil, pe cea mai semeaţă culme a Scripturilor mistice, acolo unde tainele simple, absolute şi incoruptibile ale teologiei se dezvăluie în bezna mai mult decât luminoasă a tăcerii”. Nu e deloc vorba de neputinţa omenească, ci de natura insondabilă şi incognoscibilă a profunzimilor esenţei dumnezeieşti. Obscuritatea inerentă credinţei protejează misterul inviolabil al apropierii lui Dumnezeu. La aceasta se gândeşte Isaac Sirul când afirmă că vederea lui Dumnezeu nu anulează credinţa, fiind de fapt o “a doua credinţă” - superioară credinţei pe care o poartă sufletul. Cu cât Dumnezeu este mai prezent, cu atât este El mai misterios, mai ascuns, Însăşi natura Sa. “Întunericul strălucitor” este doar un mod de a-I exprima apropierea deopotrivă reală şi insesizabilă. A-L găsi pe Dumnezeu înseamnă a-L căuta, neîncetat… „Îl vezi pe Dumnezeu atunci când eşti nesfârşit dornic de El”. Dumnezeu este Cel veşnic cercetat: “El rămâne ascuns în plină epifanie”.[37]

ASCETISM ŞI CONTEMPLARE

Omul contemporan se defineşte pe sine în cele mai multe ocazii ca şi un om economic sau un om industrial. Începând de la „revoluţiile industriale” din secolul al XVII-lea am putea vorbii de un „om industrial,” în sensul de omul care se defineşte în funcţie de venitul industrial. Din câte o demonstrează sociologia, omul este o fiinţă adaptabilă. Dar trebuie să ţinem cont şi de faptul că omul se poate adapta şi cu condiţii de vieţuire negative. Am putea vorbii aici de existenţa unui „om politic.” Modelul acestui om nu are de exemplu de a face cu modelul omului ca şi fiinţă teologică, ca şi „chip şi asemănare” a lui Dumnezeu. Creştinismul este una dintre puţinele religii care vede omul ca şi „chip şi

[37] http://www.cartiortodoxe.com/carte/247/ii-experienta-mistica.

asemănare” a lui Dumnezeu. Accentul modernului pe grija colectivă de a avea cât mai multe bunuri şi cât mai multe proprietăți este ceva tipic societății moderne.[38] Acest lucru nu este în sine ceva rău. Aceasta nu fiindcă faptul de a poseda este cumva neortodox sau în neconcordanță cu practicile moralei. De obicei când o anumită persoană se îmbogățeşte material, dorința de a avea din ce în ce mai mult nu mai poate fi stăpânită. Sensul existenței acelei persoane tinde să devină setea de posesiuni. Omul se defineşte pe sine prin a avea şi nu prin a fi. Astfel apare în ființa omului patima „lăcomiei.” Lăcomia este una dintre cele mai neascetice patimi. Lăcomia este opusul ascetismului. O calitate negativă a lăcomiei este că ea face ca persoana care este cuprinsă de ea să nu mai fie senzitivă față de nevoile altora. O persoană lacomă se vede pe sine ca şi centru al tuturor dorințelor care vor din ce în ce mai mult. Adevărul este că raportată la condiția morală a omului, lăcomia este un mare neajuns social. Omul economic din multe puncte de vedere este mult mai căutat decât „omul ascetic” sau omul duhovnicesc. Necesitățile de ordin material şi economic în lumea de astăzi sunt mult mai căutate decât cele de ordin ascetic. „Freud, following Nietzsche, formulated the idea that civilization is based on the renunciation of the instincts and so all culture, in one sense, is ascetical. (2) William James similarly developed the idea that asceticism is not restricted to religion (3) and Weber has famously mapped the links between asceticism and socio-political formations through history, particularly the transformation from other worldly (ausserweltlich) asceticism before the Reformation to inner worldly (innerweltlich) asceticism that allows for the development of capitalism. The theme of the link between asceticism and culture is taken up by others, particularly Harpham's excellent and still resonant study, treats the ascetic impulse as a transcultural structuring force that forms the basis of society. (4) A range of definitions has been offered in general cultural terms or in a more narrow focus associated with religious traditions. We can take asceticism to refer very broadly to the renunciation of the instincts which forms the very basis of human culture or we can take the term to refer, more narrowly, to a range of behaviors and ideas inextricably linked in to religious traditions that involve restricting the impulses of the body (fasting, for example) and even involve more extreme intentional suffering (mortification, for example). Within the spectrum of definitions we have both positive and negative evaluations. Orthodox Christianity presents a positive evaluation in defining asceticism as a sense of freedom, beauty and joy (5) while the Buddha disparaged extreme asceticism as not conducive to spiritual development. (6) Asceticism denotes a wide range of practices designed to restrict, control, and weaken the body in some way and accompanying ideologies that justify these practices. Such practices and beliefs are specific and, as Wyschogrod observes, "ascetic phenomena must be allowed to emerge in discrete material and psycho-social meaning constellations." (7) But while

---

[38] Henry Bettenson, *Documents of the Christian Church,* 2nd edn (Oxford: Oxford University Press, 1963). Henry Chadwick, *The Early Church* (London/New York: Pelican, 1964). Jean Comby, *How to Read Church History,* vol. 1 (London: SCM Press, 1985). Jean Danielou and Henri Marrou, *The Christian Centuries,* vol. 1 (London: Darton, Longman and Todd, 1964). W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity* (Philadelphia: Fortress Press, 1984). Ian Hazlett (ed.), *Early Christianity: Origins and Evolution to AD 600* (London: SPCK, 1991). Herbert Iedin and John Dolan (eds), *A Handbook of Church History,* vol. 1 (London: Burns & Oates, 1965). J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines,* 4th edn (London: A. & C. Black, 1968). F. van der Meer and Christine Mohrmann, *Atlas of the Early Christian World* (London: Nelson, 1959). J. Stevenson, *A New Eusebius: Documents Illustrating the History of the Church to AD 337*, revd edn (London: SPCK, 1987). —— C*reeds, Councils and Controversies: Documents Illustrating the History of the Church,* 337–461, revd edn (London: SPCK, 1987). Frances M. Young, *From Nicea to Chalcedon* (London: SCM Press, 1983). L. W. Barnard, *Justin Martyr: His Life and Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1967). Timothy D. Barnes, *Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993). Gerald Bonner, *Augustine: Life and Controversies,* revd edn (Norwich: Canterbury Press, 1986). Peter Brown, *Augustine of Hippo* (London: Faber & Faber, 1967). Hans von Campenhausen, *The Fathers of the Greek Church* (London: A. & C. Black, 1963). —— *The Fathers of the Latin Church* (London: A. & C. Black, 1964). Henry Chadwick, *Augustine* (Oxford: Oxford University Press, 1986). Mary T. Clark, *Augustine* (London: Geoffrey Chapman, 1994). Henri Crouzel, *Origen* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1989). Robert M. Grant, G*reek Apologists of the Second Century* (Philadelphia: Westminster Press, 1988). J. N. D. Kelly, *Jerome* (London: Duckworth, 1975). Denis Minns, *Irenaeus* (London: Geoffrey Chapman, 1994). Johannes Quasten, *Patrology,* 4 vols (Westinster, MD: Christian Classics, 1986). A definitive The Patristic Period 29 study of the life and writings of the theologians of the patristic period to 451. John M. Rist, *Augustine: Ancient Thought Baptized* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994). William G. Rusch, *The Later Latin Fathers* (London: Duckworth, 1977). Joseph Wilson Trigg, *Origen: The Bible and Philosophy in the Third-Century Church* (Atlanta, GA: John Knox Press, 1983). Simon Tugwell, *The Apostolic Fathers* (London: Geoffrey Chapman, 1989).

cultures of asceticism are particular to place and history, general features emerge that entail the restriction of biological and social life, such as fasting, celibacy, and even extreme bodily mortifications, in the service of a deferred or distant goal. I have developed this elsewhere, but we might say that asceticism prototypically denotes a range of habits or bodily regimes that restrict the instinctual impulses of the body, especially sexuality and hunger, alongside an accompanying belief system that claims that such restriction is conducive to a greater or higher good. (8) While it is clear that asceticism operates in societies in a number of ways in the secular West from gym culture to over-work for a company, I wish here to delineate prototypical features of asceticism associated with religious traditions which then allow us a clearer understanding of other kinds of asceticism operative in societies. I am well aware of the controversy over the very category 'religion' and exactly what are we identifying when we use the adjective 'religious,' (9) but while problematizing the category opens out hidden assumptions and colonial projections, it has yet to be demonstrated that 'religion' does not have analogues in all cultures in so far as human beings construct meaningful narratives to account for their lives, offer accounts about death, and posit utopian states to end suffering. Politics, similarly, could be said to have been 'invented' in the early Greek states but structures and processes of power can be identified in all human communities and clearly such structures of power are embroiled with religious institutions. Asceticism is most evident in religious and political cultures that make claims about transcendence of the human condition and the possibility of human effort to attain such transcendence. Our Orthodox nun at Christ's tomb is practicing asceticism but so is the suicide bomber preparing for martyrdom. We might therefore venture to make some generalizations that, I think, hold true for asceticism at least in India and the West, which can be summarized in four general claims. Asceticism entails what we might call the paradox of the will, asceticism is teleological, asceticism is performance, and asceticism involves the recapitulation of tradition."[39]

Este necesar să ne dăm seama de tradiția contemplativă a Bisericii de Răsărit. Aceasta mai ales când ne referim la lăcomie. Lăcomia promovează un om dinamic, dar care nu are sensul vieții ascetice. Contemplația este un stadiu profund al vieții duhovniceşti.[40] Este foarte greu să ne dăm seama cine poate ajunge la adevărata contemplație. În plan uman

---

[39] http://findarticles.com/p/articles/mi_m2096/is_4_57/ai_n28004315/pg_2?tag=artBody;col1.

[40] Ambrose. *Seven Exegetical Works*. Translated by Michael P. McHugh. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1972.
Argyle, Aubrey W. "The Influence of the Testaments of the Twelve Patriarchs Upon the New Testament." *Expository Times* 63 (1952): 256-58.
———. "Joseph the Patriarch in Patristic Teaching." *Expository Times* 67 (1956): 199- 201. Attridge, Harold W. *The Interpretation of Biblical History in the Antiquitates Judaicae of Flavius Josephus*, *Harvard Dissertations in Religion ; No. 7.* Missoula: Published by Scholars Press for Harvard Theological Review, 1976. Barnard, L.W. "The Origins and Emergence of the Church in Edessa During the First Two Centuries A.D." *Vigiliae Christianae* 22 (1968): 161-75.
Bassler, Jouette. "Philo on Joseph: The Basic Coherence of *De Iosepho* and *De Somniis*." *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 16 (1985): 240-55. Baur, Chrysostomus. *John Chrysostom and His Time*. 2d ed. London: Sands, 1959. Thesaurus Linguae Graecae Cd Rom. University of California, Irvine. Birnbaum, Pierre. "Exile, Assimilation, and Identity: From Moses to Joseph." In *Jewish History and Jewish Memory*. Hanover: Brandeis University Press, 1998. Bray, Gerald Lewis. *Biblical Interpretation : Past & Present*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1996. Brock, Sebastian P. *The Luminous Eye : The Spiritual World Vision of Saint Ephrem*. Rev. ed, *Cistercian Studies Series ; No. 124.* Kalamazoo: Cistercian Publications,
1992. Brown, Peter Robert Lamont. *The Body and Society : Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, *Lectures on the History of Religions ; New Ser., No. 13.* New York: Columbia University Press, 1988. Bruce, F. F. *The Book of the Acts*. Rev. ed. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1988. Bunge, Wilfred E. "The Tests of the Twelve Patriarchs: Forensic Rhetoric in Josephus' Antiquities of the Jews 2.7-200." In *Future of Early Christianity*. Minneapolis: Fortress Press, 1991. Campenhausen, Hans. *The Fathers of the Latin Church*. London: A. & C. Black, 1964. 81 Chadwick, Henry. *The Early Church*. Rev. ed, *Penguin History of the Church ; 1.* New York: Penguin Books, 1993. Charlesworth, James H. *The Old Testament Pseudepigrapha*. 1st ed. Garden City: Doubleday, 1983. Chrysostom, John. *Commentary on Saint John the Apostle and Evangelist; Homilies 1- 47*. Translated by Thomas Aquinas Goggin. New York: Fathers of the Church, Inc., 1957. ———. *Commentary on Saint John the Apostle and Evangelist; Homilies 48-88*. Translated by Thomas Aquinas Goggin. New York: Fathers of the Church, Inc., 1960. ———. *Discourses against Judaizing Christians*. Translated by Paul W. Harkins. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1979. ———. *The Homilies of S. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Acts of the Apostles*. Oxford: J.H. Parker, 1851. ———. *The Homilies of S. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Gospel of St. Matthew*. 3 vols. Oxford: J.H. Parker, 1843. ———. *The Homilies of S. John Chrysostom, Archbishop of Constantinople, on the Second Epistle of St. Paul the Apostle to the Corinthians*. Oxford: J.H. Parker, 1848. ———. *Homilies on Genesis 46-67*. Translated by Robert C. Hill. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 1992. ———. *Homilies on the Epistles of St. Paul the Apostle to the Philippians, Colossians, and Thessalonians*. Translated by John A. Broadus. Vol.

există o anumită ierarhie a conceptelor intelectuale. Viața ascetică poate fi considerată un astfel de concept.[41] A fi ascetic înseamnă a cunoaşte realitatea intelectuală a ascezei. Prin urmare este necesar să ne dăm seama de o relație dublă între intelect şi ascetism. Ființele angelice sunt toate ființe intelectuale, sunt puteri raționale în „termenii filocaliei." Trebuie să spunem că există în acest sens enorm de multă confuzie referitoare la angelism şi la raportarea ascetică la viața profundă a îngerilor. Spre deosebire de om am putea spune că îngerii sunt ființe contemplative fiindcă ei nu nici un fel de natură materială. Omul fiind o îngemănare între lumea materială şi cea spirituală, nu este o ființă ascetică constitutiv.

Îngerii ne sunt modele de ascetism şi compania lor nu poate decât să ne fie încurajatoare în sensul viețuirii ascetice. Trebuie să încercăm pe cât putem să ne însuşim cât mai mult „caracteristicile angelice". O modalitate de a ne însuşii aceste caracteristici angelice este viața ascetică. Viața ascetică nu este din câte ne spune înțelepciunea orientală

XIII, *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1956. ———. *Homilies on the Epistles of St. Paul the Apostle to Timothy, Titus, and Philemon*.
Translated by Philip Schaff. Vol. XIII, *Nicene and Post-Nicene Fathers*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1956. Collins, John Joseph. *Between Athens and Jerusalem : Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*. 2nd ed. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub., 2000. Cross, F. L., and Elizabeth A. Livingstone. *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. 3rd ed. New York: Oxford University Press, 1997. Cullmann, Oscar. *Salvation History*. New York: Harper & Row Publishers, 1967. Dawson, John David. *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*. Berkeley: University of California Press, 2002. 82 Dochhorn, Jan, and Anders Petersen. "Narratio Ioseph: A Coptic Joseph-Apocryphon." *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 30 (1999): 431-63. Dodds, E. R. *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford: Clarendon Press, 1973. Drijvers, Hans J.W. "Jews and Christians at Edessa." *Journal of Jewish Studies* XXXVI, no. 1 (1994): 88-102. ———. "Syrian Christianity and Judaism." In *History and Religion in Late Antique Syria*, 124-46. Brookfield: Ashgate Publishing Company, 1994. Droge, Arthur J. *Homer or Moses? : Early Christian Interpretations of the History of Culture*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1989. Eisenbaum, Pamela Michelle. *The Jewish Heroes of Christian History : Hebrews 11 in Literary Context*. Atlanta: Scholars Press, 1997. Ellingworth, Paul. *The Epistle to the Hebrews : A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1993. Ephrem. *Ephrem the Syrian : Hymns*. Translated by Kathleen E. McVey, *Classics of Western Spirituality.* New York: Paulist Press, 1989. ———. *St. Ephrem the Syrian : Selected Prose Works*. Translated by Edward G. Mathews and Joseph P. Amar, *The Fathers of the Church ; V. 91.* Washington, D.C.: Catholic University Press of America, 1994. Etheridge, J. W. *Targums on the Pentateuch*. London, 1862. Eusebius. *Ecclesiastical History, Books 1-10*. Translated by Roy J. Deferrari. 2nd ed. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1965. ———. *Preparation for the Gospel*. Translated by E. H. Gifford. Grand Rapids: Baker Book House, 1981. ———. *The Proof of the Gospel*. Translated by William John Ferrar. New York: The Macmillan company, 1920. Feldman, Louis H. *Jew and Gentile in the Ancient World : Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*. Princeton: Princeton University Press, 1993. ———. *Josephus's Interpretation of the Bible*, *Hellenistic Culture and Society ; 27.* Berkeley: University of California Press, 1998. Feldman, Louis H., and Gohei Hata, eds. *Josephus, Judaism, and Christianity*. Leiden: Brill, 1987. 83 Feldman, Louis H., and John R. Levison. *Josephus' Contra Apionem : Studies in Its Character and Context with a Latin Concordance to the Portion Missing in Greek*. New York: E.J. Brill, 1996.
Froehlich, Karlfried. *Biblical Interpretation in the Early Church*, *Sources of Early Christian Thought.* Philadelphia: Fortress Press, 1984. Geller, Barbara. "Joseph in the Tannaitic Midrashim." In *Studies on the Testament of Joseph*, edited by George W. E. Nickelsburg. Missoula: Scholars Press, 1975. *Genesis Rabbah*. Translated by H. Freedman. Edited by H. Freedman and Maurice Simon. Vol. I-II, *Midrash Rabbah*. London: Soncino press, 1961. Ginzberg, Louis. *The Legends of the Jews*. Translated by Henrietta Szold and Paul Radin. Johns Hopkins paperbacks ed. 7 vols. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998.

[41] Attridge, Harold W. and Hata Gohei, eds. *Eusebius, Christianity, and Judaism.* Detroit: Wayne State University Press, 1992. Ayers, Robert H. *Language. Logic. and Reason in the Church Fathers* : *a Study of Tertuffian. Augustine, and Aquinas.* Hildesheim ; *New* York : Olms, 1979. Barnes, Timothy David. *Tertullian:* A *Historieal and Literary Study.* Oxford: Clarendon Press, 197 1. Beckwith, Roger T. "A Modern Theory of Old Testament Canon." in *Vetm Testamenturn* 41, no. 4 (1991): 385-95. Bostock, Gerald. "Allegory and the lnterpretation of the Bible in Origen." *Literature and Theofog)?* 1, *no.* 1 (1987): 39-53. Bouyer, Louis. *The Spiriruality of the New Testament and the Fathers.* A History of Christian Spirituality. Volume 1. Trans. Mary P. Ryan. New York: Seabuq Press, 1963. Bray, Gerald Lewis. *Holiness and the Wifl of God: Perspectives on the Theology of TertirIlian.* Atlanta: John Knox Press, 1979. Crouzel, H~M. *Origène et la Philosophie.* Aubier: 1962. Cullmann, Oscar. *Prayer in the New Testament.* trans. John Bowden. Mimeapoiis: Fortress Press, 1 995. Cumingham, Lawrence. "Origen's *On Prayer:* Reflection and Appreciation." *Worship* 67, no. 4 (1993): 332-39. d'Alès, Adhémàr. *La Théologie de Tertullien.* Se éd. ed. Paris: Beauchesne, 1 905. Daniélou, Jean. *Origen.* New York: Shed and Ward, 1955. Davies, J. *G.,* ed. *A Dictionary of Liturgy and Worship.* London: *S. C.* M. Press, Ltd., 1972. Di Berardino, Ange10 and Basil Studer; eds. *History of 73eology: The Patristic Period.* Volume 1 - Trans. Matthew JI O'Comell, Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1996. Dillon, John M. *The Middle Platonists: A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220.* London: Duckworth, 1969. . *The Golden Chain* : *Studies in the Development of Platonism and Christianity.* Aldershot, Hampshire, *Great* Britain; Variorum;

tradițională doar o reducere la o simplă abținere de la mâncături sau de la anumite acțiuni taboo de la care trebuie să ne abținem. Viața ascetică este o cerință de a „intra în ceruri” după cum ne arată însuşi Hristos. Prin urmare este necesar să ducem o viață a renunțării în duh evanghelic şi nu în duhul mediului social sau chiar politic în care viețuim. Am putea spune că într-un anume sens au existat regimuri politice sau sociale care au impus o asceză irațională cum ar fi regimurile totalitare care au urmărit edificarea unui „paradis terestru” prin crearea unei civilizații imanente. A se vedea în acest sens din punct de vedere istoric şi scripturistic persecuțiile din vremea lui Moise sau foametea impusă asupra evreilor în regimul politic din timpul faraonilor. Ascetismul presupune că o persoană din proprie inițiativă renunță la o anumită bunăstare materială. Dar prin urmare ascetismul este o doctrină care ține mai multe de evaluarea „materiei” în sine. Materia şi lumea materială nu este rea. Întrebuințarea ei eronată poate fi rea.[42]

„The nature and definition of matter have been subject to much debate, as have other key concepts in science and philosophy. Is there a single kind of matter which everything is made of (hyle), or multiple kinds? Is matter a continuous substance capable of expressing multiple forms (hylomorphism), or a number of discrete, unchanging constituents (atomism)? Does it have intrinsic properties (substance theory), or is it lacking them (prima materia)? Without question science has made unexpected discoveries about matter. Some paraphrase departures from traditional or common-sense concepts of matter as "disproving the existence of matter". However, most physical scientists take the view that the concept of matter has merely changed, rather than being eliminated. One challenge to the traditional concept of matter as tangible "stuff" is the rise of field physics in the 19th century. However the conclusion that materialism is false may be premature. Relativity shows that matter and energy (including the spatially distributed energy of fields) are interchangeable. This enables the ontological view that energy is prima materia and matter is one of its forms. On the other hand, quantum field theory models fields as exchanges of particles — photons for electromagnetic fields and so on. On this view it could be said that fields are "really matter". All known solid, liquid, and gaseous substances are composed of protons, neutrons and electrons. All three are fermions or spin-half particles, whereas the particles that mediate fields in quantum field theory are bosons. Thus matter can be said to divide into a more tangible fermionic kind and a less tangible bosonic kind. However it is now known that less than 5% of the physical composition of the universe is made up of such "matter", and the majority of the universe is composed of Dark Matter and Dark Energy - with no agreement amongst scientists about what these are made of[. This obviously refutes the traditional materialism that held that the only things that exist are things composed of the kind of matter with which we are broadly familiar ("traditional matter") - which was anyway under great strain as noted above from Relativity and quantum field theory. But if the definition of "matter" is extended to "anything whose existence can be inferred from the observed behaviour of traditional matter" then there is no reason *in principle* why entities whose existence materialists normally deny should not be considered as

Brookfield, Vt., USA: Gower, 1990. Edwards, M. J. "Gnostics, Greeks, and Origen: The Interpretation of Interpretation -" in *Journal of Theological Studies 44* , no. 1 (1993): 70-89. Ferguson, Everett. *Backgrounds o/EarIy Christianity. 2** ed. *Grand* Rapids: Eerdmans, 1993. Sinclair B. Ferguson, David F. Wright and J. 1. Packer, eds. New *Dictionav of Theoloay.* Downers Grove: InterVarsity Press, 1 988. Finan, Thomas and Vincent Twomey, eds. *The Relationship Between Neoplatonisrn and Christianity.* Kill Lane, Blackrock, Co. Dublin: Four Courts Press, 1 992. . *Scriptztral Interpretation in the Fa thers: Letter and Spirit.* Cambridge: Four Courts Press, 1995. Grace, Madeline. "The Catechumenate Within the Patristic Heritage." in *Diakonia* 30, no. 2-3 (1 997): 77-87. Grant, Robert McQueen. "Two Notes on Tertullian [His Account of Greek Philosophical Views on God]." *Vigiliae Christianae 5, no. 2* (1 95 1): 1 13- 15.
.

[42] Churchland, Paul (1981). *Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes*. The Philosophy of Science. Boyd, Richard; P. Gasper; J. D. Trout. Cambridge, Massachusetts, MIT Press. Flanagan, Owen (1991). *The Science of the Mind*. 2nd edition Cambridge Massachusetts, MIT Press. Fodor, J.A. (1974) Special Sciences, *Synthese*, Vol.28. Kim, J. (1994) Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 52. Lange, Friedrich A.,(1925) *The History of Materialism*. New York, Harcourt, Brace, & Co. Vitzthum, Richard C. (1995) *Materialism: An Affirmative History and Definition*. Amhert, New York, Prometheus Books. Buchner, L. (1920). *Force and Matter*. New York, Peter Eckler Publishing CO.

"matter" Some philosophers feel that these dichotomies necessitate a switch from materialism to physicalism. Others use materialism and physicalism interchangeably."[43]

Astfel putem spune că încă din vechime grecii au fost cei care s-au preocupat de ascetism prin elaborarea teoriei atomiste prin care se pătrundea în substanța ultimă a materiei.[44] Materia are bază în cele din urmă în lumea spirituală. Lumea spirituală a fost creată antecedent Prin urmare teoria materiei este cât se poate de profundă dar ea poate primii sens numai prin raportarea la Dumnezeu şi la lumea îngerilor. O lumea care nu se raportează la Dumnezeu în sensul deplin este o lume care nu poate avea în sens ultim nici un fel realizare în spiritualitate.[45] Dumnezeu este cel care realizează în sine persoana ascetică pe acel „homo asceticus" al monahilor. Dacă în istoria ideilor s-a vorbit de homo sapiens, de homo viator, de homo religiosus,[46] am putea spune că o dimensiune profundă a lui homo religiosus, elaborată de Mircea Eliade este homo asceticus. Este vorba de omul ascetic. Omul ascetic este omul care se angelizează ş-i care practică viața duhovnicească. Prin urmare trebuie să spunem că viața duhovnicească nu este numai o viață simplă ci una care are enorm de mult de a face cu dimensiunea interiorizării. Pentru a ajunge la o măsură a nevoinței şi a viețuirii trebuie să fim persoane ascetice nu numai din punct de vedere al relațiilor interne ci şi al celor ale profunzimii.[47] Numai Dumnezeu este cel care ne poate face „homo asceticus." Am putea să ne raportăm metaforic la faptul că Dumnezeu este în primul rând în chip simbolic ascetic. Nevoia de ascetism a omului se resimte în mai multe forme. În creațiile artistice Dumnezeu a fost cel care renunțat la propria Dumnezeire în actul kenozei Sale. Renunțarea lui Dumnezeu la Sine a fost un act kenotic. Dumnezeu a fost cel care a renunțat la propria Sa mărire pentru a îşi asuma condiția de om. Am putea spune că în sens teologic această renunțare a fost un fel de ascetism.[48] Ascetismul este una dintre cele mai profunde teme ale spiritualității orientale. Nu putem concepe o viață duhovnicească fără ascetism. Numai Dumnezeu poate în sens ultim să ne confere răspunsul la ceea ce noi voim să realizăm printr-o viețuire ascetică.[49] Dumnezeu ne poate asigura un fel de viețuire ascetică prin apropierea de El şi prin viețuirea cât mai aproape de lumea angelică. Dumnezeu este Cel care este

[43] http://en.wikipedia.org/wiki/Materialism.

[44] http://plato.stanford.edu/entries/democritus.

[45] http://www.friesian.com/essence.htm.

[46] http://www.hermeneia.com/proza/2059.

[47] Clement, O. (1993). The roots of Christian mysticism. Hyde Park, NY: New City Press. Clement, O. (2000). On human being. New York: New City Press. http://www.odaiadesus.ro/erezii.pdf.

[48] Nels F. S. Ferré, *The Christian Understanding of God* (New York: Harper & Brothers, 1951). W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Teil 1 (5 Aufl.), Stuttgart, 1957; Teil II-III (4 Aufl.), Stuttgart, 1961. Eng. tr. of Vol. 1, London, 1962. T. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology*, Oxford, 1958; cf. also E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, London, 1957. The second half of the posthumous publication of O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments*, Gütersloh, 1950, is also arranged systematically. The works of L. Kohler (*Old Testament Theology*, London, 1956) and G. A. F. Knight (*A Christian Theology of the Old Testament*, London, 1959) are presented systematically, but have various deficiencies. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*: *Bd. I*, *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München, 1957*; Bd. II, Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels, München*, 1960. Eng. tr. of Vol. I as *Old Testament Theology*, Edinburgh, 1962. G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch* (BWANT IV: 13), Stuttgart, 1934; *Das Geschichtsbild des chronistischen Werkes* (BWANT IV: 3), Stuttgart, 1930*; Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (BWANT IV: 26), Stuttgart, 1938, rep. *in Ges. Stud. zum A.T., München*, 1958, pp. 9-86. L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids* (BWANT III:6), Stuttgart, 1926. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart, 1948; *Überlieferungsgeschichtliche Studien I*, Halle, 1943. F. Hesse, 'Die Erforschung der Geschichte Israels als theologische Aufgabe'*, Kerygma and Dogma* 4, 1958, pp. 1-19, and 'Kerygma oder geschichtliche Wirklichkeit', *Zeitschrift für Theologie and Kirche* 57, 1960, pp. 17-26. Cf. J. M. Robinson, 'The Historicality of Biblical Language'*, The Old Testament and Christian Faith*, ed. by B. W. Anderson, London, 1964, pp. 124-58. Cf. especially the studies W. Pannenberg, 'Redemptive Event and History', *Essays on Old Testament Interpretation*, ed. C. Westermann, London, 1964, pp. 314-35, and 'Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung', *Offenbarung als Geschichte*, ed. by W. Pannenberg, Göttingen, 1961, pp. 91-114. Cf. 'Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung', p. 95, 'Revelation takes place, not at the beginning, but at the end of the revelatory history'. K. Koch, 'Der Tod des Religionsstifters', *Kerygma and Dogma* 8, 1962, pp. 100-23, and the critical rejoinder by F. Baumgartel in *Kerygma and Dogma* 9, 1963, pp. 223-33. R. Rendtorff, 'Die Entstehung der israelitischen Religion als religionsgeschichtliches and theologisches Problem', *Theol. Lit. Zeitung* 88, 1963, clmns. 735-46. P. R. Ackroyd, *Continuity. A Contribution to the Study of the O.T. Religious Tradition*, Oxford, 1962, p. 26. S. Mowinckel, 'Israelite Historiography', *Annual of the Swedish Theological Institute*, ed. H. Kosmala. Vol. II, Leiden, 1963, pp. 4-26.

cauza a tot binele. În general când oamenii se apropie de Dumnezeu şi în special de îngerii Săi simt nevoie de a renunţa cât mai mult la grijile acestei lumi. Acest lucru s-a simţit foarte bine în vremea compunerii liturghiei Sfântului Ioan Gură de Aur în imul heruvimilor: „toată grija cea lumească de la noi s-o lepădăm."[50] Prin urmare este nevoie de un fel de renunţare ascetică la „grijile lumii" pentru a ajunge la starea heruvimică, la starea îngerilor. Am putea spune în acest sens generic că Dumnezeu este cel care a realizat unirea ultimă cu omul şi nu invers. Rolul omului în relaţia lui cu Dumnezeu este cât se poate de limitat. Este necesar din partea omului să facă acest efort al despătimirii după cum a arătat teologia ortodoxă ultimă.

În vechime multe dintre scrierile duhovniceşti sau cele religioase au avut un profund caracter duhovnicesc şi cât se poate de personalitar. Îngerii sunt fiinţe care depăşesc puterile noastre de cuprindere. În acelaşi timp pot spune că

---

[49] Arbuthnot, Andy & Audrey, *Love that Heals*. Marshall Pickering 1986. Buckley, Michael, *His Healing Touch*. Fount Paperbacks 1987. Buckley, Michael, *More Stories that Heal*. Darton, Longman & Todd 1992. Buckley, Michael, *Do Not Be Afraid*. Darton, Longman & Todd 1995. DeGrandis Fr. Robert S.S.J. with Linda Shubert, *Intergeneration Healing*. St. Paul's Publications 1989. DiOrio, Ralph. A., *Called to Heal*. Image Books. Doubleday 1984. Ernest, Johcmna, *The Life of Dorothy Kerin*. The Dorothy Kerin Trust, Burrswood, Kent. 1983 Faricy, Robert, *Praying for Inner Healing*. S.C.M. Press 1979 Gardner, P.F.P., *Healing Miracles: A Doctor Investigates*. Darton, Longman and Todd 1987. Gumbel, Nicky. *Questions of Life*. Kingsway Publications 1993. Gumbel, Nicky, *Challenging Lifestyle*. Kingsway Publications 1996 Gunstone, John, *The Lord is Our Healer*. Hodder & Stoughton 1986 Irish Theological Commission. *A New Age of the Spirit? A Catholic Response to the New Age Phenomenon*. Veritas 1994 Kelsey, Morton. T., *Healing and Christianity*. S.C.M. Press 1973. Kosicki, George C.S.B., *Spiritual Warfare: Attack Against the Woman*. Faith Publishing Company 1990. Kuhlman, Kathryn, *I Believe in Miracles*. Lakeland 1963. Laurentin, René, *Miracles in El Paso?* Servant Publications 1982 Linn & Linn, Dermis & Matthew, *Healing of Memories*. Paulist Press 1974 Linn & Linn, Dennis & Matthew, *Healing Life's Hurts*. Paulist Press 1978 Linn, Linn & Linn, Mary, Dennis & Matthew, *Healing the Dying*. Paulist Press 1979 Linn & Linn, Dennis & Matthew, *Deliverance Prayer*. Paulist Press 1981 Linn, Linn, & Fabricant, Matthew, Dennis and Sheila, *Prayer Course for Healing Life's Hurts*. Paulist Press 1983 Linn, Linn, and Fabricant, Matthew, Dennis and Sheila, *Healing the Greatest Hurt*. Paulist Press 1985 MacNutt. Francis, *Healing.* Ave Maria Press 1974 MacNutt, Francis, *The Power to Heal.* Ave Maria Press 1977 MacNutt, Francis, *The Prayer that Heals, Praying for Healing in the Family.* Hodder and Stoughton 1982 MacNutt, Francis, *Overcome by the Spirit*. Eagle 1990 MacNutt, Francis. *Deliverance from Evil Spirits, A Practical Manual.* Chosen Books USA, Hodder and Stoughton. England 1995 Maddocks, Morris, *The Christian Healing Ministry*. SPCK 1981 Maddocks, Morris, *Twenty Questions About Healing*. SPCK 1988 Marnham, Patrick, Lourdes: *A Modern Pilgrimage*. Heinemann 1980 Milingo, Archbishop, *The World In Between; Christian Healing.* C. Hurst & Co 1984 Mitton, Michael & Puss Parker, *Requiem Healing.* Darton, Longman & Todd 1991 Monden, Louis, *Signs & Wonders - A Study of the Miraculous Element in Religion.* Desclee Company 1966. McAll, Kenneth, *Healing the Family Tree*. Sheldon Press, SPCK 1982 McBain, Douglas, *Eyes That See: The Spiritual Gift of Discernment*. Marshall Pickering 1986. McKenna & Libersat, Briege With Henry, *Miracles Do Happen.* Veritas Publications 1987 McManus, James, *The Healing Power of the Sacraments*. Ave Maria Press 1984 McManus, James, *Healing in the Spirit - Inner Healing and Deliverance in Today's Church*. Darton, Longrnan & Todd 1994 Neil-Smith, Christopher, *The Exorcist and the Possessed*. James Pike Ltd 1974 Parsons, Heather, *Father Peter Rookey: Man of Miracles*. Robert Andrew Press 1994. Pearson, Mark, *Christian Healing, A Practical and Comprehensive Guide.* Hodder & Stoughton 1995. Peddle, J. Cameron, *The Forgotten Talent*. Fontana Books 1966. Porter, David, *Halloween Treat or Trick?* Monarch 1993 Pullinger, Jackie, with Andrew Quicke, *Chasing the Dragon*. Hodder & Stoughton 1980 Pytches, David, *Come Holy Spirit: Learning how to Minister in Power.* Hodder & Stoughton 1985 Pytches, Mary, *Set My People Free - Inner Healing in the Local Church*. Hodder & Stoughton 1987. Pytches, Mary, *Yesterday's Child: Healing Present Problems by Understanding the Past*, Hodder & Stoughton 1990 Richards, John, *But Deliver us from Evil,* Dcthon, Longman & Todd 1974 Richards, John, *The Question of Healing Services*. Daybreak/Darton Longman & TOdd 1989. Sanford, Agnes, *Healing Gifts of the Spirit.* Arthur James 1949 Scanlan, Michael, *The Power in Penance: Confession and the Holy Spirit.* Ave Maria Press 1972 Schubert, Linda, *The Healing Power of a Father's Blessing.* Miracles of the Heart Ministries, P.O. Box 4034, Santa Clara CA95056 Shlemon, Barbara Leahy, *Healing Prayer*. Ave Maria Press 1976 Shlemon, Linn & Linn, Barbara Leahy, Dennis & Matthew, *To Heal as Jesus Healed*. Ave Mania Press 1978 Shiemon, Barbara Leahy, *Healing the Hidden Self*. Ave Maria Press 1982. Sinason, valerie, edited by. *Treating Survivors of Satanist Abuse*, Routledge 1994. Sullivan, Francis A., *Charism & Charismatic Renewal.* Gill & Macmillan 1982. Tardil, Emilien, José H. Prado Flores, *Jesus is Alive*. Editions Inter, Montreal 1985. Thomas, Leo Op.., *The Healing Team - A Practical Guide for Effective Ministry*. Paulist Press 1987 Thomas, Leo op., and Jan Ailnire, *Healing as a Parish Ministry*. Ave Maria Press 1992 Wallis, Arthur. *God's Chosen Fast - A Spiritual and Practical Guide to Fasting.* victory Press 1968 Whittaker, Cohn, *Seven Pentecostal Pioneers.* Marshall, Morgan and Scott 1983 Wimber, John, with Kevin Springer, *Power Healing*. Hodder & Stoughton 1986.

[50] http://orthodoxwiki.org/Cherubic_Hymn.

Arhanghelul Mihail este o fiinţă intelectuală.[51] În general îngerii sunt fiinţe intelectuale. Ca să ne apropiem de îngeri mai mult trebuie să ştim să contemplăm. Prin prezentele rânduri vreau să îmi exprim recunoştinţa că am fost binecuvântat să pot purta numele unui înger Mihail. La fel aş vrea să îmi exprim recunoştinţa şi în numele celor care şi ei poartă acest nume. Ca şi oricare dintre adulţi, am devenit foarte târziu conştient de importanţa îngerului ocrotitor. Astfel, că am devenit [în alte limbi europene Michael sau Michele din ce în ce mai conştient de diminuarea rolului pe care umanitatea îl acordă astăzi îngerilor. Marea majoritate a adulţilor care se nasc în culturi creştine sunt educaţi cu această cinstite a îngerilor încă de la vârsta copilăriei. În acest sens, una dintre primele rugăciuni cu care este educat copilul încă de când este mic este „înger, îngerelul meu.” Pe cum trec anii, vedem însă că percepţia referitoare la îngeri se schimbă. Ne dăm seama că îngerii sunt ceva mai mult decât simplii păzitori şi veghetori asupra noastră care au menirea de a ne conduce funcţiile biologice. Îngerii sunt astfel o lume a lor aparte, o lume a nevăzutului. Am putea să spunem în categoriile lui Aristotel că îngerii sunt „o categorie a eterului” a unei lumi diferite în raport cu lumea după cum o cunoaştem noi. O lume care trebuie spus este mult mai reală din multe puncte de vedere decât lumea materială. Este cât se poate de clar că îngerii nu se conduc după regulile lumii noastre văzute.[52]

Îngerii sunt unităţi ale transcendentului. Ei sunt mesagerii încă de aici de pe pământ ai lumii cereşti. În Europa timpurie se obişnuia să se scrie foarte de mult despre îngeri. Astfel că nu trebuie imputat scolasticii acest rol al analizei îngerilor şi al lumii angelice. Deşi scolastica a avut erori dogmatice grave, în special referitoare la metodologia cu care dispunea abordarea unor tematici de acest gen, angheologia a fost dezbătută mult mai târziu. În sine termenul de angheologie este grecesc. De la el s-a ajuns la mai mulţi derivaţi, cum ar fi anghelism, angelic, îngeresc.

În mare parte trebuie să spunem că mai toate culturile umanităţii au avut de a face cu îngerii. Trebuie să spunem că percepţia referitoare la îngeri diferă la mai multe religii. De exemplu, în religiile din orientul îndepărtat îngerii mai că sunt inexistenţi. Cel mai mare accent pe anghelism l-a pus în mod sigur iudaismul. Ea a pus mare accent pe o studiere sistematică a îngerilor. Este cât se poate de evident că există o anumită distincţie între îngeri şi arhangheli. Arhanghelii sunt cumva superiori în virtute şi ierarhic îngerilor. Nu putem face neapărat o analogie a îngerilor în lumea noastră. Deci nu putem considera analogia îngerilor ca şi un fel de analogie a distincţiei ierarhice din armată. Ierarhia îngerilor nu este o ierarhie militară ca şi între subordonat şi comandant. Este vorba de o ierarhie a lor în funcţie de anumite trăsături sau caracteristici. Am putea spune că una dintre aceste caracteristici ale îngereilor este caracterul lor transcendent.[53] Deci aş putea spune despre Arhanghelul Mihail că este o fiinţă transcendentă că nu aparţine ordinii imanente a lumii noastre. După cum se ştie îngerii sunt de mai multe grade. Acest lucru a fost cel mai bine explicat de Dionisie Areopagitul. Multă lume din zilele de astăzi se interesează despre îngeri.[54] Preocuparea despre îngeri este ceva care se întâlneşte de mai

---

[51] Prezenta lucrare fiind scrisă în limba română menţionez că nu titlul nu are nici un fel de legătură cu Mişcarea legionară din România. Din câte se ştie mişcarea legionară a avut ca şi protector pe Arhanghelul Mihail.

[52] http://www.ciorna.com/files/Istorie/www.ciorna.com-evolutia-arhitecturilor-religioase.doc.

[53] http://en.wikipedia.org/wiki/Angel. http://www.mgr.org/ascetismo.html.

[54] Arhanghelul Mihail (ebraică מיכאל, *Mîkhā'ēl*, în trad. "Cine este ca Dumnezeu?", arabă ميكائيل/ميكال, *Mika'il*, *Mikaal*, greacă Μιχαηλ, *Mikhaēl*, lat. Michael) este în tradiţia iudeo-creştină conducătorul oştirilor cereşti. Menţionat pentru prima dată în cartea profetului Daniel, ca ocrotitor al neamului lui Israel (Cap. 10 şi 12). După încreştinarea Imperiului Roman, a fost considerat patron al Sfântului Imperiu Roman, iar apoi patron al Germaniei. În Biblie există cinci referinţe care învăluie o identitate enigmatică: Mihail, Arhanghel, Marele Voievod... Daniel 10,13: „Mihail, una din căpeteniile cele mai de seamă, mi-a venit în ajutor, şi am ieşit biruitor.” Daniel 10,21: „Nimeni nu mă ajută împotriva acestora, în afară de voievodul vostru Mihail.” Daniel 12,1-2: „În vremea aceea se va scula marele voievod Mihail, ocrotitorul copiilor poporului tău.” Apoc. 12,7: „Şi în cer s-a făcut un război. Mihail şi îngerii lui s-au luptat cu balaurul.” Iuda 9: „Arhanghelul Mihail, când se împotrivea diavolului... pentru trupul lui Moise.” Clarificarea termenilor „Arhanghel” - este un cuvânt compus din Arche şi anghelos (Arche = „Conducător, Comandant, Cel mai mare, Cel mai înălţat”; anghelos = „Mesager, Sol, Înger”) şi se traduce prin „Comandantul îngerilor”, „Cel mai mare Mesager”. Cuvântul apare doar de două ori în întreaga Biblie, o dată fiind legat de „Mihail” (Iuda 9), iar altă dată de „Domnul Hristos” (1 Tes. 4,16). Contrar credinţei populare, Biblia nu acordă lui Gabriel sau altcuiva acest titlu de Arhanghel. „Mihail” – Mî-ka'el în ebraică – înseamnă: „Cine-i ca Dumnezeu?” Numele acesta poate reprezenta o întrebare sau o provocare sau chiar o replică la provocarea altcuiva... „Mihail” (Apoc. 12,7) apare în directă opoziţie cu rebelul Lucifer, singurul care a pretins să fie „ca Cel Prea-Înalt”, ca Dumnezeu (Isaia 14,14). Cine este Mihail? Este El un înger-şef, egal cu Gabriel, cum presupun cei mai mulţi? Sau este un pseudonim care desemnează una din Persoanele Divinităţii? Să ascultăm ce ne spune singura autoritate în materie, Biblia! Patru perechi de pasaje paralele 1. Glasul care învie morţii 1 Tesaloniceni 4,16: „Însuşi Domnul cu un strigăt (de luptă), cu glasul de arhanghel şi cu trâmbiţa lui Dumnezeu, Se va pogorî din cer; şi întâi vor învia cei morţi în Hristos.” Aici, în momentul învierii

multă vreme.[55] Primele referiri la îngeri le găsim încă din cartea facerii lui Moise. Ce sunt acest fiinţe pe care teologia le numeşte îngerii? Este clar că preocuparea despre îngeri nu revine numai teologiei. Îngerii sunt prezenţi în artă, în ştiinţe, în cultură şi în alte domenii ale cunoaşterii umane. Nu este exclusiv propriu teologiei să studieze despre îngeri. Este în sens teologic greu de realizat dacă se cuvine să le alocăm îngerilor nume. Totuşi, în sens uman îi putem numii pe îngeri cumva în funcţie de anumite trăsături umanizate sau umanizate ale lor.[56] Ceea ce am putea afirma este că îngerii sunt totuşi fiinţe personale. Ei au fost înzestraţi cu facultăţi cumva similare cu omul. Deci am putea spune că îngerii văd, aud, simt, cunosc, sunt fiinţe raţionale şi chiar inteligibile. Totuşi, există multe lucruri care ne scapă referitor la îngeri. Îngerii nu pot fi în nici un fel categorisiţi ca fiinţe materiale. Deci, îngerii nu au în componenţa lor nimic material. Aceasta însemnând că ei nu au păr, carne, oase, mâini dinţi şi alte asemenea. În portretizarea îngerilor este greu să îi definim în acest sens. Astfel că se pot vedea în special în artă mai multe curente de degenerare a îngerilor. În acest sens trebuie să

morţilor, Domnul apare vorbind cu glasul de arhanghel. E ştiut că îngerii n-au putere să învie morţii, ci doar Dumnezeu. Glasul de arhanghel este glasul dătătorului vieţii, care are puterea să restaureze viaţa. (Expresia greacă „en fone arhanghelu” – se traduce: „cu glasul arhanghelesc” sau „cu glasul de arhanghel”.) Ioan 5,25-29: „.. vine ceasul... când cei morţi vor auzi glasul Fiului lui Dumnezeu, şi... vor învia... Vine ceasul când toţi cei din morminte vor auzi glasul Lui şi vor ieşi afară din ele...” Ioan descrie cu alte cuvinte acelaşi moment culminant. Biblia spune că este un singur glas care învie morţii, al Singurului care este Învierea şi viaţa (Ioan 11,25); al Fiului – Singurul căruia Tatăl I-a dat puterea să învie pe morţi (Ioan 5,21). 2. Persoana care învie morţii Iuda 9: „Arhanghelul Mihail, când se împotrivea diavolului şi se certa cu el pentru trupul lui Moise, n-a îndrăznit să rostească împotriva lui o judecată de ocară, ci doar a zis: ’Domnul să te mustre!’” Versetul face referire la lupta Arhanghelului Mihail cu diavolul pentru trupul lui Moise, în momentul învierii lui Moise şi luării lui la ceruri (de unde Moise va coborâ împreună cu Ilie pe Muntele schimbării la faţă, ca să-L încurajeze pe Hristos înaintea răstignirii – Matei 17,3). 1 Tesaloniceni 4,16,: „Însuşi Domnul cu un strigăt (de luptă), cu glasul unui arhanghel şi cu trâmbiţa lui Dumnezeu, Se va pogorî din cer; şi... vor învia cei morţi în Hristos.” Aici are loc tot scena învierii, de data asta a tuturor. În ambele texte, este aceeaşi Persoană care învie morţii, cu deosebirea că în 1 Tesaloniceni 4,16 este numit „Domnul (Hristos)”, iar în Iuda poartă numele de „Arhanghelul Mihail”. 3. Eroul aceluiaşi eveniment. Ioan 5,28.29: „... toţi cei din morminte vor auzi glasul Fiului şi vor ieşi afară din ele. Cei ce au făcut binele, vor învia pentru viaţă, iar cei ce au făcut răul, vor învia pentru judecată.” Daniel 12, 1-2: „În vremea aceea se va scula marele voievod Mihail, ocrotitorul copiilor poporului tău... Mulţi din cei ce dorm în ţărâna pământului se vor scula: unii pentru viaţa veşnică, şi alţii pentru ocară şi ruşine veşnică.” În ambele pasaje ni se descrie aceeaşi scenă a învierii. În ambele este un singur Erou, Acelaşi care declanşează evenimentul! Celebrul comentator biblic din secolele 18-19, Matthew Herny, scria: „Mihail înseamnă ’Cine este ca Dumnezeu’. Numele acesta, împreună cu cel de ’Marele Voievod (Prinţ)’, se referă la Mântuitorul divin. Hristos este singurul care stă în favoarea copiilor poporului nostru, prin jertfa pe care a adus-o şi care-i conferă dreptul să fie Ocrotitorul lor...” 4. O identificare-cheie Isaia 9,6: „Căci un Copil (Mesia) ni s-a născut, un Fiu ni s-a dat, şi domnia va fi pe umărul Lui; Îl vor numi: ’Minunat, Sfetnic, Dumnezeu tare, Părinte al veşniciilor, Domn al păcii’.” Termenul românesc „Domn” este folosit de traducător pentru cuvântul ebraic „Sar”. Daniel 12,1: „În vremea aceea Se va scula Marele Voievod Mihail...” Termenul românesc „Voievod” este folosit pentru traducerea aceluiaşi cuvânt ebraic, şi anume tot „Sar”. Dacă lui Mesia (Hristos) I se atribuie pe drept titlul de „Domn” (Sar), pe cine să înfăţişeze „Mihail”, căruia I se atribuie exact acelaşi titlu de stăpân? Dezvăluirea Biblia relatează cum Iosua se întâlneşte cu un personaj misterios (Iosua 5,14.15), care se identifică drept „Căpetenia oştirii Domnului” şi îi cere lui Iosua să-şi scoată încălţămintea înaintea Sa, exact cum îi ceruse Dumnezeu lui Moise, când cu rugul (Exod 3,5.6). Această „Căpetenie” nu este un înger, căci Biblia arată clar că îngerilor NU trebuie să li se aducă închinare (Apocalipsa 19,10; 22,8.9), ci numai lui Dumnezeu. Termenul ebraic pentru cuvântul tradus aici prin „Căpetenie” este acelaşi „Sar” care cere să I se dea închinare ca lui Dumnezeu!” http://ro.wikipedia.org/wiki/Arhanghelul_Mihail.

[55] Andrei Pleşu, *Despre îngeri,* (Humanitas, Bucureşti, 1999). G. de Sede, *"Le sang des Cathares"*, Presses Pocket, 1976 Serge Hurin, "Societăţile secrete", Editura de Vest, Timişoara, 1991. Ioan Petru Culianu, *"Gnozele dualiste ale Occidentului. Istorie si mituri"*, Editura Polirom, Bucureşti, 2002. http://ro.wikipedia.org/wiki/Catharii.

[56] Cheyne, James Kelly (ed.) (1899). Angel. *Encyclopædia Biblica*. New York, Macmillan. Driver, Samuel Rolles (Ed.) (1901) The book of Daniel. Cambridge UP. Hastings, James (ed.) (1898). Angel. A dictionary of the Bible. New York: C. Scribner's sons. Oosterzee, Johannes Jacobus van. Christian dogmatics: a text-book for academical instruction and private study. Trans. John Watson Watson and Maurice J. Evans. (1874) New York, Scribner, Armstrong. Smith, George Adam (1898) The book of the twelve prophets, commonly called the minor. London, Hodder and Stoughton. Bamberger, Bernard Jacob, (March 15, 2006). Fallen Angels: Soldiers of Satan's Realm. Jewish Publication Society of America. This article incorporates text from the Encyclopædia Britannica *Eleventh Edition* article "Angel", a publication now in the *public domain*. Briggs, Constance Victoria, 1997. The Encyclopedia of Angels : An A-to-Z Guide with Nearly 4,000 Entries. Plume. Bunson, Matthew, (1996). Angels A to Z : A Who's Who of the Heavenly Host. Three Rivers Press.. Cruz, Joan Carroll, OCDS, 1999. Angels and Devils. TAN Books and Publishers, Inc.. Davidson, Gustav. A Dictionary of Angels: Including the Fallen Angels. Free Press. Graham, Billy, 1994. Angels:

precizăm că în iconografie erminiile sunt cele care indică portretizarea standard a îngerilor. Este greu de clasificat moda de a picta sau sculpta sau a reprezenta îngeri. Având în vedere că mintea omului este iscoditoare, Sfinții Părinți ai Bisericii au lăsat un anumit canon, din motive de protecție referitoare la modul în care trebuie să concepem îngerii în lumea văzută. Astfel exponentul acestei reprezentări a fost Dionisie de Fruma.[57]

De unde provin ei şi încotro merg ei? Cine i-a creat, cine îi ține în existență? Sunt toate întrebări cu care se confruntă cei mici dar în mare parte şi adulții am putea spune. Cu toții avem nevoie să ni se spună că suntem cumva sub protecția îngerilor care veghează asupra noastră şi ne fac să ne simțim în siguranță. Este prin urmare cât se poate de evident că îngerii nu sunt din această lume dar sunt cumva pentru această lume. Îngerii sunt ființe necorporale, nu au dimensiuni fizice şi sunt astfel greu de categorisit în termeni de legătură materiali. În orice caz, îngerii sunt antecedenții lumi noastre materiale sau creației lumii văzute. Este astfel greu de conturat trăsăturile generare ale arhanghelului Mihail.[58] Ştim că şi el este antecedent lumii materiale.[59] Este foarte bine de înțeles că există mai multe forme de înțeles ale îngerilor în special în teologiile liberale.[60] Este cât se poate de clar că pe parcursul timpului au existat mai multe

God's Secret Agents. W Pub Group; Minibook edition. Guiley, Rosemary, 1996. Encyclopedia of Angels. Jastrow, Marcus, 1996, A dictionary of the Targumim, the Talmud Bavli and Yerushalmi, and the Midrashic literature compiled by Marcus Jastrow, PhD., Litt.D. with and index of Scriptural quotatons, Vol 1 & 2, The Judaica Press, New York Kainz, Howard P., "Active and Passive Potency" in Thomistic Angelology Martinus Nijhoff. Kreeft, Peter J. 1995. Angels and Demons: What Do We Really Know About Them? Ignatius Press. Lewis, James R. (1995). Angels A to Z. Visible Ink Press. Melville, Francis, 2001. The Book of Angels: Turn to Your Angels for Guidance, Comfort, and Inspiration. Barron's Educational Series; 1st edition. Ronner, John, 1993. Know Your Angels: The Angel Almanac With Biographies of 100 Prominent Angels in Legend & Folklore-And Much More! Mamre Press. Swedenborg, Emanuel (1979). Conjugal Love. Swedenborg Foundation.

[57] http://www.voxdeibaptist.org/revelatie_Samuel_Waldron_erezii.htm. Bauckham, Richard. *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2002. Clark, Elizabeth A. *Women in the Early Church*. Collegeville: Liturgical Press, 1983. Cunningham, Loren, and David Joel Hamilton, with Janice Rogers. *Why Not Women: A Fresh Look at Scripture on Women in Missions, Ministry, and Leadership*. Seattle: Youth With A Mission, 2000. De Bruyn, Eric. "HI 260 Christian History to the Reformation." Lecture. Calgary: Alliance University College, 2005 Gonzalez, Justo L. The Story of Christianity: Volume 1, *The Early Church to the Dawn of the Reformation*. New York: Harper-Collins, 1984.
Hoppin, Ruth. "We are Witnesses to a Mystery" www.godswordtowomen.org/studies/articles/hoppin.htm 2005. Leloup, Jean-Yves, and Rowe, Joseph, Translator. *The Gospel of Mary Magdalene: Translation from the Coptic and Commentary*. Rochester: Inner Traditions, 2002. Malone, Mary T. Women and Christianity, Volume I: *The First Thousand Years*. Maryknoll: Orbis Books, 2000. Malone, Mary T. Women and Christianity, Volume II: *From 1000 to the Reformation*. Ottawa: Novalis, 2002. Malone, Mary T. Women and Christianity, Volume III: From the *Reformation to the 21st Century*. Ottawa: Novalis, 2003. Torjesen, Karen Jo. *When Women Were Priests: Women's Leadership in the Early Church and the Scandal of their Subordination in the Rise of Christianity*. San Francisco: Harper, 1993. Van Leeuwen, Mary Stewart, et al. *After Eden: Facing the Challenge of Gender Reconciliation*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1993.

[58] http://alligater.orgfree.com/dop/angelologiy.html.

[59] John Burnaby: Extracts from *De Trinitate*, Books VIII–X, XIV and XV from *Augustine: Later Works*, vol. VIII, The Library of Christian Classics (1955). Reprinted by permission of SCM Press Ltd., London, and The Westminster Press, U.S.A. F. H. Colson *et al*: Extracts from *Philo's Works* (10 vols. 1929–62). Reprinted by permission of The Loeb Classical Library (Harvard University Press: William Heinemann). F. M. Cornford: Extracts from *The Republic of Plato*, translated by F. M. Cornford (1941), by permission of Oxford University Press. R. P. Lawson: Extracts from *Origen: The Song of Songs, Commentary and Homilies*, (Vol. 26, Ancient Christian Writers Series, 1957). Reprinted by permission of the Paulist Press, New York. Stephen Mackenna: Extracts from *Plotinus: The Enneads* (1969). Reprinted by permission of Faber & Faber Ltd., and Pantheon Books, a Division of Random House, Inc. Extracts from *From Glory to Glory* by Jean Danielou, translated by Herbert Musurillo. Copyright © 1961 by Charles Scribner's Sons. Reprinted by permission of the publisher. F. J. Sheed: Extracts from *The Confessions of St. Augustine* (1944). Reprinted by permission of Sheed and Ward Ltd.

[60] Benn, A. W. The History of English Rationalism in the Nineteenth Century. 1906. Conybeare, W. J. Article on Church Parties. Edinburgh Review. 1853. [This contains the first literary use of the term "Broad Church." *See* New English Dictionary, *s.v.* "Broad," and Storr's Development of English Theology, p. 351, note.] Cornish, F. W. Warre. History of the English Church in the Nineteenth Century. 1910. Fairbairn, A. M. Christ in Modern Theology. 1893. Hunt, J. Religious Thought in England in the Nineteenth Century. 1896. Lecky, W. E. H. History of Rationalism in Europe. 1865. Overton, J. H. The English Church in the Nineteenth Century, 1800–1833. 1894. Rashdall, H. Doctrine and Development. 1898. Robertson, J. M. A Short History of Freethought. 1906. Stephen, Sir Leslie. History of English Thought in the Eighteenth Century. 2 vols. 1876. Storr, V. F. The Development of English Thought in the Nineteenth Century, 1800–1860. 1913. [The fullest recent study of this period.] Stoughton, J. History of Religion in England. Vols. VII and VIII. 1884. Tuckwell, W. Pre-Tractarian Oxford: a Reminiscence of the

curente de gândire referitoare la existența îngerilor în spațiul teologic. Astfel că am putea spune că odată cu Dionisie Areopagitul putem vorbii de o angheologie ortodoxă.

Oriel Noetics. 1909. Tulloch, J. Movements of Religious Thought in Britain during the Nineteenth Century. 1885. Vaughan, J. Scottish Influence upon English Theological Thought. In The Contemporary Review. June, 1878. White, A. D. A History of the Warfare of Science with Theology. 1896. B. PARTICULAR WORKS Arnold, Thomas. The Christian Duty of conceding the Claims of the Roman Catholics. Oxford, 1829. ——Sermons. 3 vols. 1829–34. ——Principles of Church Reform. 1833. ——Two Sermons on the Interpretation of Prophecy, with Notes. 1839. ——Christian Life, its Course, etc. Sermons. 1841. ——Christian Life, its Hopes, etc. Sermons. 1842. ——Sermons, chiefly on the Interpretation of Scripture. 1845. ——Miscellaneous Works. 1845. ——Life and Correspondence of. Ed. Stanley, A. P. 1844. ——Essay on. In Essays Historical and Theological by Mozley, J. B. 1878. ——The Theology of. By Neander, J. A. W. English translation. 1846. *See, also,* bibliography to Chapter XIV, *post.* Aspland, Robert (1782–1845). Reflections upon the liberal spirit of the Apostles. Harlow, 1805. ——Causes of the slow progress of Christian truth. 1825. ——Sermons on various subjects. 1847. ——Memoirs of the Life, Works, and Correspondence of, by Aspland, R. B. 1850. Belsham, Thomas (1750–1829). Discourses, doctrinal and practical. 2 vols. 1826–7. Bray, Charles (1811–1884). The Philosophy of Necessity. 1841. 2nd edn., largely rewritten. 1861. ——Christianity viewed in the light of our present knowledge and moral sense. 1876. ——Phases of Opinion and Experience during a long life. 1884. Bruce, Alexander Balmain (1831–1899). The Training of the Twelve. 1871. ——The Chief End of Revelation. 1881. ——The Parabolic Teaching of Christ. 1882. ——The Kingdom of God. 1889. ——St. Paul's Conception of Christianity. 1894. ——The Providential Order of the World. 1897. ——The Moral Order of the World. 1899. Caird, John (1820–1898).

CÂTEVA ASPECTE ISTORICE LEGATE DE ASCETISM

În sens biblic, am putea fixa istoria[61] sau începuturile ascetismului prin prima poruncă dată omului în Grădina Edenului: „din toți pomii raiului să mănânci, numai din pomul cunoştinței binelui şi al răului să nu mănânci fiindcă în ziua în care vei mânca vei muri negreşit."[62] Am putea spune că omului i s-a cerut un fel de abstinență din partea lui Dumnezeu.[63] Sensul acestei abstinențe nu era unul negativ ci unul pedagogic.[64] Dacă sensul acestui ascetism ar fi fost una dintre posibilele cerințe a lui Dumnezeu ca să nu mănânce omul deloc din nici un pom al Edenului, aceasta ar fi dus la distrugerea omului O renunțare totală a oricărui fel de mâncare în acest sens ar fi dus la neantizarea omului prin facultățile sale la biologice. Ori Dumnezeu a permis omului consumul alimentar în acest sens, dar cu anumite restricții. Aceste restricții sunt temeiurile postului în vremurile contemporane.[65] Prin această abstinență omul era chemat să se ridice la un stadiu de viață superior.[66] Menirea omului a fost una dinamică. Acest dinamism se putea realiza şi prin post.

[61] http://www.historia.ro.
[62] http://holy-spirit.byethost13.com.
[63] http://en.wikipedia.org/wiki/Genesis.
[64] http://www.easyrashi.com/1bereshis/bereshith/Bereshit.htm.
[65] Oliver Freiberg, *Asceticism and its critics : historical accounts and comparative perspectives*, (Oxford ; New York : Oxford University Press, 2006).
[66] Ada Rapoport-Albert, *Female Bodies, Male Souls: Ascetism and Gender in the Jewish Tradition* (The Littman Library of Jewish Civilization, 2010).

Istoria ascetismului poate fi trasată în sens biblic în prima fază a existenței omului.[67] Am putea spune în sens teologic că omul a fost chemat să fie biblic ascetic. Numai prin ascetism am putea să înțelegem sensul negativ al poruncilor care de obicei încep cu „să nu....”[68] În acest sens Biblia este plină de istorii legate de ascetism. Forma religioasă a ascetismului o întâlnim cel mai bine în practica postului şi a rugăciunii.[69]

Forme istorice ale ascetismului se pot întâlnii în mai multe religii şi crezuri ale lumii antice.[70] Toate religiile antice au avut o anume formă de ascetism. Ar fi mult peste scopul lucrării de față să le analizăm pe toate. În religiile păgâne sau în cele politeiste această formă de ascetism era însă una degenerescentă. Este posibil ca nevoia de ascetism a omului să provină din lumea angelică.[71] Trebuie să spunem că tradiția ortodoxă nu ştie dacă îngerii sunt ființe ascetice în sensul uman. Îngerii sunt ființe care putem spune că transced viețuirea noastră. În tradiția ortodoxă sunt cinstiți şapte arhangheli

---

[67] Corbett, Philip, B.: The Latin of the Regula Magistri with part. Reference to the Colloquial Aspects, Louvain 1958 Corbett, Philip, B.: Does Ms. E show an Earlier State of the Regula Magistri than Ms P? - Regulae Benedicti Studia 14/15 (1988)95-97 Corbett, Philip, B.: The Use of "diversus" in the Regula Magistri, - Regulae Benedicti Studia 13(1982)39-41 Davies, Brian: The Rule of Saint Benedict and Christian Practice, - Theology 84(1981)21-29 D'Ottavi, Paolo: I primi Monasteri e Abati benedettini. La Regola Benedettina e la "Regula Magistri", - Sacro Speco 104(1999)17-27 Dunn, Marilyn: The Emergence of Monasticism, Oxford 2000 Dunn, Marilyn: The Master and St. Benedict: A Rejoinder, - The English Historical Review 197(1992)104-111 Dunn, Marilyn: Mastering Benedict: Monastic Rules and their Authors in the Early Medieval West, - The English Historical Review 105(1990)567-594 Fraeys de Veubeke, Anne-Catherine: L'emploi de "enim" pour "autem" dans la Règle du Maître, - Latomus 34(1975)63-71 Frank, Karl Suso: Ascetism and Style, The Example of the Rule of the Master, - The American Benedictine Review 31(1980)88-107 Frank, Karl Suso: Das Leben der Juraväter und die Magisterregel, - Regulae Benedicti Studia 13(1986)35-54 Frank, Karl Suso: Die Klosteranlage nach der Regula Magistri, - Regulae Benedicti Studia 6/7(1981) 27-46 Francheschini, Enzio: La questione della Regola di S. Benedetto, - Il Monachesimo nell'alto Medioevo e la formazione della civiltà occidentale (Settimane di Studio 4), Spoleto 1957, 221-256 Fridh, Ake: Le vocabulaire de la Regula Magistri et la localisation du texte, - Classica e medievalia, Copenhague 1973, 349-362 Genestout, Augustin: Die Magisterregel - eine würdige Grundlage der Regel des hl. Benedikts? - Askese und Mönchtum in der Alten Kirche, ed. Frank, Karl Suso, Darmstadt 1975, 327-348 Genestout, Augustin: La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît, - Revue d'Ascétique et de Mystique 21(1940)51-112 Goméz, Ildefonso, M.: Regla del Maestro, Regla de S. Benito, Zamora 1988 Grégoire, Reginaldo: La Regola dei monasteri e la Regola del maestro, - L'Ulivo 1981, 11, 21-33 Grégoire, Reginaldo: La "Regula Magistri" tra san Benedetto e Cassiodoro, - Inter Fratres 37(1987) 71-104 Halkin, François: La Passion ancienne des saints Julien et Basilisse, - Analecta Bollandia 98(1980)241-296 Jaspert, Bernd: Die Regula Benedicti - Forschung 1880 - 1980, - Regulae Benedicti Studia 8/9(1982)91-104; - Erbe und Auftrag 57(1981)336-349 Jaspert, Bernd: Die Regula Magistri - Regula Benedicti Kontroverse, (Regulae Benedicti Studia, Supplementa 3), Hildesheim 1975 Knowles, M. David: The Monastic Life of the Master's Rule, - Studia Patristica 13 (Texte und Untersuchungen 116), ed. Elizabeth Livingstone, Berlin 1975, 471-478 Lay, Richard: Benedict, Justinian and Donations "Mortis Causa", in the Regula Magistri, - Revue Bénédictine 90(1980)169-193 Lentini, Anselmo: Su alcuni confronti tra Regula Magistri e Regula Benedicti, - Monastica I,Montecassino 1981,189-198 Lentini, Anselmo: Sull'originalità della Regula Benedicti, - Benedictina 28(1981)65-68 Lentini, Anselmo: Il monachesimo della Regula Magistri, - Monastica V, Monte Cassino 1985, 165-183 Leyser, Conrad: Authority and Ascetism from Augustine to Gregory the Great, Oxford 2000 Linage Conde, Antonio: La Regula Benedicti, re-creación "cum amore" de la Regula Magistri, - Hacia una relectura de la Regla de S. Benito (Studia Silensia) 6(1980)211-229 Manning, Eugène: A propos de quelques titres dans la Regula Magistri, - Studia Monastica 29(1978) 7-15 Manning, Eugène: Les Hapax Legomena dans la Règle du Maître, - Archivum Latinitatis medii aevi 33(1963)17-34 Manning, Eugéne: Problèmes du monachisme bénédictin primitif, - Revue d'Histoire de Spritualité 48(1972)113-114 Mariani, Enrico: RB - RM: tra "paradigma" e "confronti", - L'Ulivo 23(1997,3-4)44-45 Peifer, Claude: The Rule of S. Benedict. The Present State of the Question, - Skudlarek, William (ed): The Continuing Quest for God, Collegeville 1982, 139-159 Penco, Gregorio: Cromazio d'Aquileia e la "Regula Magistri", - Revue bénédictine 81(1971)309-310 Penco, Gregorio: Un nuovo manoscritto italiano della Regula Magistri, - Benedictina 18(1971)227-233 Penco, Gregorio: Origine e sviluppi della questione della Regula Magistri, - Antonius Magnus Eremita (Studia Anselmiana, 38), Roma 1956,283-307 Penco, Gregorio: S. Benedetto può essere autore anche della Regula Magistri?, - Benedictina 34(1987)521-530 Penco, Gregorio: Sulla diffusione della Regula Magistri, - Benedictina 10(1956) 181-198 Art. "Regula Magistri", - Dizionario degli Istituti di Perfezione 7(1983)1582-1587 (Vogüé) Rivas, Fernando: Las estructuras literárias en el "thema" de la Regula Magistri y el texto base del prólogo de la Regula Benedicti, I-II - Studia Monastica 37(1995)41-56, 247-270 Roth, Anselm: Ursprung der Regula Magistri, Die Kontroverse zwischen F. Masai und A. de Vogüé, - Erbe und Auftrag 60(1984)119-127 Tosi, Michele: La presenza della RB nel monastero di San Columbano in Bobbio, - Ravennatensia 9(1981)47-99 Vandenbroucke, François: Sur les sources de la Règle bénédictine et de la Regula Magistri, - Revue Bénédictine 62(1952)216-273 Vanderhoven, H.: Les plus anciens manuscrits de la Règle du Maître transmettent un texte déjà interpolé, - Scriptorium 1(1946(7)193-212 Vogüé, Adalbert de: Un écho de Césaire d'Arles dans la Règle du Maître, le Chrysostome latin et la "Passio Iuliani", - Revue Bénédictine 90(1980)288-289 Vogüé, Adalbert de: Faut-il mettre le Maître en enfer? - Collectanea Cisterciensia 57(1995)132-148 - Etudes sur la Règle de s. Benoît, Nouveau Receuil (Spiritualité monastique 34), Bégrolles-en-Mauges 1996,487-595 Vogüé, Adalbert de: Le Maître, Eugippe et S. Benoît, (Regulae Benedicti Studia, Supplementa 17) Hildesheim 1984 Vogüé, Adalbert de: Maître, La Règle du, - Catholicisme hier, aujourd'hui, demain 8(1977)211-212

pe care îi vom enumera exemplificatoriu: Mihail, Gabriel, Rafael, Uriel, Selafiel, Jegudiel, and Barachiel.[72] În general, în plan istoric, s-a reperat existența a aproximativ 50 de arhangheli care s-a reuşit să fie denumiți şi identificați.[73] Tradiția Bisericii spune că ei sunt miliarde şi miliarde care stau nevăzut în fața tronului lui Dumnezeu.[74] Am putea spune astfel că prin ascetism putem face o verigă de legătură între umanitate şi lumea angelică. Prin urmare nu putem ca şi făpturi create după îngeri să ne pronunțăm referitor la creația lor în totalitate. Tot ceea ce ştim despre îngeri sunt lucruri parțiale. Trebuie să ne dăm seama că toți aceşti îngeri, arhangheli şi făpturi angelice nu se hrănesc cu hrană materială.[75] Ei stau şi contemplă fața lui Dumnezeu care este nematerială.[76] Deci am putea spune că tendința omului spre ascetism provine de la îngeri în primă instanță. Trebuie să vedem astfel angelismul în legătură cu nevoia ascetică a omului de a trăi duhovniceşte. Prin urmare este cât se poate de evident că prin ascetism putem accede la o formă de viață superioară.[77] Forma istorică a postului a fost pentru prima dată numită ascetism cu ocazia apariției vieții retragerii sau a monahismului.[78] În sensul cel mai istoric, postul a însemnat o renunțare la mâncare şi la apă pentru o anumită perioadă de timp. În acest sens am putea spune că cel mai mare ascet a fost Mântuitorul Iisus Hristos care timp de patruzeci de zile a postit pe muntele Carantania.[79] Hristos însă nu a fost unicul ascet. Trebuie să spunem astfel că Moise a postit timp de patruzeci de zile şi nopți în timp ce era pe muntele Sinai şi vorbea cu Dumnezeu (Ieşire 34, 28).[80] David a postit şi el când

---

Vogüé, Adalbert de: La Maîtrise littéraire du Maître d'après une étude récente, - Collectanes Cisterciensia 58(1996)149-160 Vogüé, Adalbert de: The Master and S. Benedict: A Reply to Marilyn Dunn, - The English Historical Review 197(1992)95-103; - Le Maître et s. Benoît, Réponse à Marilyn Dunn, - Etudes sur la Règle de s. Benoît, Nouveau Recueil (Spiritualité monastique 34), Bégrolles-en-Mauges 1996, 463-485 Vogüé, Adalbert de: Les recherches de Fr. Masai sur le Maître et s. Benoît, - Studia Monastica 24(1982)7-42, 271-301 - Vogüé, Adalbert de: Le Maître, Eugippe et S. Benoît, (Regulae Benedicti Studia, Supplementa 17) Hildesheim 1984, 259-333 Vogüé, Adalbert de: La Règle d'Eugippe et la fin du Prologue de S. Benoît, - Collectanea Cisterciensia 41(1979)265-273 - Vogüé, Adalbert de: Le Maître, Eugippe et S. Benoît, (Regulae Benedicti Studia, Supplementa 17) Hildesheim 1984, 584-592 Vogüé, Adalbert de: La Regola del Maestro e la Regola di san Benedetto in relazione con i primi monasteri Benedettini. 119-126; La Règle du Maître et la Règle de Saint Benoît en relation avec les premiers monastères de Subiaco. 127-136. *XV Centenario della venuta di S. Benedetto a Subiaco. Celebrazioni Benedettine 1999-2001. ACTA*. (ed.) M. A. Orlandi. Subiaco 2002. Vogüé. Adalbert de: La Règle du Maître en Italie du Sud, - Revue bénédictine 77(1967)155; - Regola del Maestro, a cura di M. Bozzi e A. Grilli, - Revue d'histoire ecclésiastique91(1996)527-528; Vogüé, Adalbert de: Scholies sur la Règle du Maître, - Revue d'Ascétique et de Mystique 44(1968)121-160, 261-292; - Vogüé, Adalbert de: Le Maître, Eugippe et S. Benoît, (Regulae Benedicti Studia, Supplementa 17) Hildesheim 1984, 89-159 Vogüé, Adalbert de: "Viclinas" = "Vitulinas". Origine et sens d'un mot difficile de la Règle du Maître, - Revue Bénédictine 82(1972)209-310. Vogüé, Adalbert de: Vues nouvelles sur la Règle du Maître et les dialogues de Grégoire le Grand, - Monastic Symposium Roma 20 May 2002. Zelser, Klaus: Zu einigen Textproblemen der Regula Magistri, - Textsorten und Textkritik (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse Sitzungsberichte, 693), Veröffentlichungen der Kommission zur Herausgabe des Corpus der lateinischen Kirchenväter, Heft 21, Wien 2002, 231-242.

[68] http://ro.wikipedia.org/wiki/Decalog.
[69] http://www.monachos.net/library/Origen:_the_Final_Restoration_..._a_Question_of_Heresy%3F.
[70] Matteo Ricci, *Lettere dalla China*, trans. He Gaoji et al. (Zhonghuashu, China: China Press, 1983). *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity* (Berkeley: University of California Press, 1994).
[71] G. Brecher, *Das Transcendentale, Magie und Magische Heilarten im Talmud*, pp. 1, 39, Vienna, 1850; Hamburger, *R. B. T.* i.; Weber, *System d. Altsynagogalen Palästinischen Theologie*, 1880, pp. 157-174; J. M. Fuller, *Angelology and Demonology*, Excursus to *Tobit*, in Wace's *Apocrypha*, i. 171-175; A. Kohut, *Ueber die Jüd. Angelologie und Dämonologie in Ihrer Abhängigkeit vom Parsismus*, Leipsic, 1866; A. Schmiedl, *Studien über Jüd. Religionsphilosophie*, Vienna, 1869; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 1895, pp. 294-309; W. Lücken, *Michael*, Göttingen, 1898; Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, ii. vii. 370-407, Königsberg, 1711; Gfrörer, *Jahrhundert des Heils*, i. 352-378; J. H. Weiss, *Dor Dor we-Dorshaw*, i. 223, ii. 17; R. Stuebe, *Jüdisch-Babylonischer Zaubertexte*, Halle, 1895,
[72] http://en.wikipedia.org/wiki/Seven_Archangels.
[73] http://www.sjgames.com/in-nomine/articles/INChar/Angels/Archangels.html#B.
[74] Rene Girard, *I See Satan Fall Like Lightning* (Maryknoll , NY : Orbis Books, 2001).
[75] McGowan, Andrew, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Meals* (Oxford: Clarendon Press, 1999).
[76] http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1521&letter=A.
[77] http://www.razboiulnevazut.org/articol/91/Insemnatatea-postului-pentru-om.
[78] http://www.wikihow.com/Fast-for-a-Religious-Occasion.
[79] http://wordbytes.org/holyland/pilgrim043.htm#caves.
[80] **כח** וַיְהִי-שָׁם עִם-יְהוָה, אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לַיְלָה--לֶחֶם לֹא אָכַל, וּמַיִם לֹא שָׁתָה; וַיִּכְתֹּב עַל-הַלֻּחֹת, אֵת דִּבְרֵי הַבְּרִית--עֲשֶׂרֶת, הַדְּבָרִים..

fiul ieşit din unirea lui adulteră cu Betşeba a fost lovit de boală de Dumnezeu ca şi pedeapsă pentru adulter şi ca şi pedeapsă pentru uciderea lui David a soţului lui Betşeba, Uriel Hititul. Totuşi, fiul său a murit după care David a oprit postul (2 Samuel 12, 15-25).[81] Regele Iehosafat a proclamat un post prin toată Iudea pentru victoria moabiţilor şi a amoniţilor care i-au atacat (2 Cronici 20, 3). Profetul Isaia a fost cel care i-a mustrat pe evrei pentru metodele lor de postire nedrepte. El a făcut o listă cu cele mai bune modalităţi de a postii şi a oferit o listă cu beneficiile fizice şi duhovniceşti ale postului (Isaia 58, 3, 13).[82] Proorocul Ioil a chemat la post pentru a oprii mânia lui Dumnezeu. La chemarea proorocului Iona locuitorii din Ninive au postit pentru a oprii mânia lui Dumnezeu (Iona 3, 7).[83] În timpul imperiului persan evreii din aceste teritorii au postit datorită decretului genoicidal al lui Haman urmând exemplul lui Mordecai. Regina Estera a evreilor a declarat un post de trei zile pentru toţi evreii mai înainte de a îşi risca viaţa vizitându-l pe regele Ahasuerus neinvitată.[84]

Prin urmare am putea spune că o istorie a ascetismului merge înapoi la poporul evreu în vremurile de mai înainte de Hristos. Am putea spune că din punct de vedere istoric, evreii au fost poporul care au postit cel mai mult sau au avut una dintre cele mai elaborate învăţături de credinţă referitoare la post şi la modalitatea de a postii. În lumea iudaică postul a fost o metodă de păstrare a integrităţii naţionale. Esenţa ascetică a postului din punct de vedere istoric a fost arătată însă de Hristos care a spus în cazul unei vindecări de demon că „acest fel de demoni nu iese decât numai cu post şi cu rugăciune" (Marcu 9, 29).[85] Prin urmare, înţelegem sensul ascetic al postului. Postul este o metodă de a lupta împotriva demonilor. Datorită proastei înţelegeri sau a denaturării sensului lumii materiale, demonii post instala în om o afecţiune neconformă cu natura, o grijă excesivă de a mânca sau de a consuma cât mai mult fără nici o tangenţă cu necesităţile biologice ale omului. Acesta este păcatul lăcomiei.[86] Am putea spune că opusul lăcomiei este ascetismul sau condiţia ascetică a omului. În general, condiţia ascetismului nu este austeritatea ci întrebuinţarea plină de raţiune a produselor alimentare.

În plan istoric ni se spune în Didahie[87] că membrii Bisericii primare posteau în mod obişnuit şi regulat. Prin urmare, în Vechiul şi în Noul Testament s-a postit. Istoria postului are după căderea omului o semnificaţie ascetică în sensul anghelizării omului, a devenirii omului „chip şi asemănare cu Dumnezeu."[88] Printr-o concentrare pe formele ascetice: post, rugăciune, lecturi sfinte şi altele asemenea omul întră în procesul îndumnezeirii sau la înduhovniciri lui.[89]

---

[81] **טו** וילך נתן, אל-ביתו; ויגף יהוה, את-הילד אשר ילדה אשת-אוריה לדוד--ויאנש. **טז** ויבקש דוד את-האלהים, בעד הנער;
ויצם דוד צום, ובא ולן ושכב ארצה **יז** ויקמו זקני ביתו עליו, להקימו מן-הארץ; ולא אבה, ולא-ברא אתם לחם. **יח** ויהי ביום
השביעי, וימת הילד; ויראו עבדי דוד להגיד לו כי-מת הילד, כי אמרו הנה בהיות הילד חי דברנו אליו ולא-שמע בקולנו, ואיך
נאמר אליו מת הילד, ועשה רעה. **יח** ויהי ביום השביעי, וימת הילד; ויראו עבדי דוד להגיד לו כי-מת הילד, כי אמרו הנה בהיות
הילד חי דברנו אליו ולא-שמע בקולנו, ואיך נאמר אליו מת הילד, ועשה רעה. **יט** וירא דוד, כי עבדיו מתלחשים, ויבן דוד, כי
מת הילד; ויאמר דוד אל-עבדיו המת הילד, ויאמרו מת.

[82] **ג** למה צמנו ולא ראית, ענינו נפשנו ולא תדע; הן ביום צמכם תמצאו-חפץ, וכל-עצביכם תנגשו. **ד** הן לריב ומצה תצומו, ולהכות
באגרף רשע; לא-תצומו כיום, להשמיע במרום קולכם. **ה** הכזה, יהיה צום אבחרהו--יום ענות אדם, נפשו; הלכף כאגמן ראשו, ושק
ואפר יציע--הלזה תקרא-צום, ויום רצון ליהוה. **ו** הלוא זה, צום אבחרהו--פתח חרצבות רשע, התר אגדות מוטה; ושלח רצוצים
חפשים, וכל-מוטה תנתקו. **ז** הלוא פרס לרעב לחמך, ועניים מרודים תביא בית: כי-תראה ערם וכסיתו, ומבשרך לא תתעלם.
ח אז יבקע כשחר אורך, וארכתך מהרה תצמח; והלך לפניך צדקך, כבוד יהוה יאספך. אז תקרא ויהוה יענה, תשוע ויאמר
הנני: אם-תסיר מתוכך מוטה, שלח אצבע ודבר-און ותפק לרעב נפשך, ונפש נענה תשביע; וזרח בחשך, אורך, ואפלתך
כצהרים. ונחך יהוה, תמיד, והשביע בצחצחות נפשך, ועצמתיך יחליץ; והיית, כגן רוה, וכמוצא מים, אשר לא-יכזבו מימיו.
יב ובנו ממך, חרבות עולם, מוסדי דור-ודור תקומם; וקרא לך, גדר פרץ, משבב נתיבות לשבת. **יג** אם-תשיב משבת רגלך, עשות
חפצך, ביום קדשי; וקראת לשבת ענג, לקדוש יהוה מכבד, וכבדתו מעשות דרכיך, ממצוא חפצך ודבר דבר.

[83] **ו** ויגע הדבר, אל-מלך נינוה, ויקם מכסאו, ויעבר אדרתו מעליו; ויכס שק, וישב על-האפר **ז** ויזעק, ויאמר בנינוה, מטעם
המלך וגדליו, לאמר: האדם והבהמה הבקר והצאן, אל-יטעמו מאומה--אל-ירעו, ומים אל-ישתו. **ח** ויתכסו שקים, האדם והבהמה,
ויקראו אל-אלהים, בחזקה; וישבו, איש מדרכו הרעה, ומן-החמס, אשר בכפיהם. **ט** מי-יודע ישוב, . . ונחם האלהים; ושב מחרון
אפו, ולא נאבד. **י** וירא האלהים את-מעשיהם, כי-שבו מדרכם הרעה; וינחם האלהים, על-הרעה אשר- לעשות-להם--ולא עשה..

[84] Estera 4.

[85] Kilgallen, John J. *A Brief Commentary on the Gospel of Mark* (Paulist Press, 1989).

[86] http://en.wikipedia.org/wiki/Greed.

[87] http://en.wikipedia.org/wiki/Didache.

[88] http://www.bezinningscentrum.nl/teksten/girard/c/c2007_Perdew_Stephanie_paper.htm.

[89] Daniel Boyarin, *Border Lines: the Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia , PA : University of Pennsylvania Press, 2004).

Ascetismul este astfel o formă de îndumnezeire a omului. Prin renunțarea la lumea materială sau la dominația ei, omul ajunge la necesitatea intrării în contact cu lumea cerească. În iudaism[90] de obicei se postea pentru a primii iertarea păcatelor şi pentru că aşa se simțea că persoana se pune în slujba lui Dumnezeu.[91] Istoric în tradiția iudaică s-a postit şi din cauza necesității de a oprii venirea catastrofelor. Istoric s-a postit pentru tânguire şi pentru plângerea morților. În calendarul iudaic se posteşte în următoarele luni: Tisha B'Av, a XVII-lea zi a lunii tammuz, pe zece a lunii Tevet.[92] Un alt sens al postului a fost reperat şi ca postul pentru mulțumire.[93] Rabinul Elizer spune că abstinența sau ascetismul ne poate aduce la nivelul îngerilor slujitori în fața tronului lui Dumnezeu.[94] Prin urmare şi în iudaism a existat acelaşi crez că Dumnezeu ne poate duce la măsura îngerilor pe cale istorică, prin abstinență de la mâncare şi de la bunurile plăcerile lăcomiei.[95] „There are many interesting historical snippets in this diminutive essay, and some of them relate to greed. Most of them are inserted into a vast 2000 year sweep of the evolution of the concept of "sin" and the effect that these events have had on western human history. St. Paul is discussed, Tertullian, Prudentius (specifcally his work called "Psychomachia"), Martin Luther, Alan Greenspan, Bosch, Brugel the Elder, Nietzsche, and many others are mentioned more in passing than in any detail. The ties of many of these historical figures to greed are tenuous or at the least not instructive as to the subject matter (i.e., Bosch painted a triptych called "The Haywain" and the author examines this painting as a symbol of Bosch's attitude towards greed- sure, it's interesting, but what does it really teach us about greed?). It's interesting in its own way, but isn't this supposed to be an essay about greed? Greed itself (plastered on the front of the book with a cartoony looking person clutching a large sack) seems to have been forced in and woven throughout an essay that was not originally about greed, but more about the concept of sin in general and greed was emphasized for the purpose of this series. Greed is, at one point literally inserted with brackets into the text: "Many of us in my line of business would also add, even emphasize, as does Professor Schimmel himself, that it is the responsibility of theistic religion, 'to translate its relevant teachings [i.e., about greed] into an idiom that speaks to modern man while respecting his skepticism about religious dogma.'" The brackets are in the original text (and presumably, the author's own), and (though this is the most blatant case) give the feeling that we're not really talking about greed per se, but about a larger subject. The conclusion of the essay does not wrap up the subject of greed, but is more about Mario Donizetti's (a contemporary Italian painter) style of painting (though the painting discussed is called "Avarice" the discussion doesn't shed much light on the subject of greed, though it stimulates curiousity about the artist). What is the author trying to communicate through this essay? If the title had been "sin" or "the evolution of sin" or "explosive moments in the last 2000 years that have changed our conception of sin" the work may have made more sense. Diving into this book with the idea that greed is about to be discussed may cause some disorientation. One of the strangest lapses, which should have been put into the already burgeoning notes, is this passage from page 39 where Dickens' "Christmas Carol" is being discussed: "Indeed, Scrooge is so completely a caricature that he is better known to thousands of school children today as a duck than as a human being." Not only is this highly debatable - which is irrelevant here, not to mention in the book itself - it adds nothing, and even detracts, from a discussion that could have circled around the entire moral of the story which relates to greed (Scrooge is known through popular culture - mainly television advertisements - to many as the embodiment of greed). Scrooge is a caricature, and that's partly why the story works, to explore the consequences that greed can have on one's own life."[96] Prin urmare este necesar să ne dăm seama că o condiție a postului este renunțarea lăuntrică şi disciplinarea sinelui. Este necesar să ne disciplinăm sinele nostru cât mai mult şi să ne concentrăm pe demersul ascetic. În acest sens am putea spune că istoric şi Buddha a fost un ascet.[97] Trebuie să ne dăm seama că

[90] http://en.wikipedia.org/wiki/Judaism.
[91] Tractate Yoma, 8:1; ibid. (Babylonian Talmud), 81a.
[92] Tot în iudaism se posteşte şi din cauza amintirii distrugerii templului din Ierusalim.
[93] http://en.wikipedia.org/wiki/Midrash.
[94] Termenul folosit pentru această expresie a slujirii angelice este *Mal'achay HaSharait.*
[95] Phyllis A. Tickle, *Greed: The Seven Deadly Sins* (Oxford University Press, USA, 2004).
[96] http://www.amazon.com/Greed-Seven-Deadly-Tickle-Phyllis/dp/0195156609.
[97] http://en.wikipedia.org/wiki/Vinaya.

ascetismul practicat în religiile orientale din Asia nu se compară cu ascetismul iudaic sau cel creştin.[98] Sensul ascetismului nu are de are în cazul lui Buddha cu nimic din chipul îngeresc sau viețuirea îngerească. În practicile iudaice ascetismul este o metodă de legătură clară între om şi Dumnezeu. În religiile orientale sensul ascetismului cade cel mai mult pe un fel de practică a unei educații fizice corporale.[99] Trebuie să ne nevoim în primul rând să ajungem la o anumită măsură ascetică.[100] Tot o istorie a postului am putea spune că există şi în islam prin postul lui Ramadam.[101] Mohamed[102] a practicat şi el o formă a postului dar trebuie să spunem că în sens ultim ea nu are nici un fel de importanță sau de valoare fiindcă este o formă de ascetism care nu este centrată pe Dumnezeu ci pe preamărirea lui Mohamed ca persoană.[103] Termenul de ramadam[104] provine din limba arabică [ramida, ar-ramad] şi înseamnă o căldură intensă sau un teren aprins.[105] În sens iudeo-creştin sensul postului nu poate fi decât unul care este centrat monoteist pe Dumnezeu şi în cele din urmă pe Hristos. Termenul islamic pentru ascetism este zuhd.[106] Prin urmare se poate vorbii de ascetism şi în islam dar nu în sensul postului creştin sau na nevoinței creştin ortodoxe.[107] Prin intermediul postului noi îl mărim pe Dumnezeu Tatăl şi nu prin Mohamed. Istoric am putea spune că s-a vorbit de ascetism şi în jainism sau în cazul yoghinilor.[108] Astfel

---

[98] http://sectsandsectarianism.googlepages.com/home.

[99] http://www.biomedcentral.com/1471-2458/3/16.

[100] Fuhrman, Joel, MD, Fasting and Eating for Health : A Medical Doctor's Program for Conquering Disease 1998, p. 1-21. Fuhrman, Joel, MD, Fasting and Eating for Health : A Medical Doctor's Program for Conquering Disease 1998, pp. 1, 3, 21-23, 56-59, 70-72, 79-8.

[101] http://www.islamfrominside.com/Pages/Articles/Fast%20until%20the%20night%20(Ramadan).html.

[102] De Jong J.W, *Ryokai Shiraishi, Ascetism in Buddhism and Brahmanism*, Indo-Iranian Journal, Volume 41, Number 3, July 1998.

[103] Agatha Mary, *The Rule of Saint Augustine: An Essay in Understanding* (Villanova, Penn.: Augustinian, 1991), 116; cf. P. G. W. Glare, ed., *Oxford Latin Dictionary* (Oxford: Clarendon, 1982), 1:571-72. George Lawless, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule* (Oxford: Clarendon, 1987), 60. Cf. also Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Berkeley, Calif.: University of California, 2000), 125-30 for a description of his pre-monastic life in Thagaste, and 131-38, 193-95. Antti Marjanen, "*Thomas* and Jewish Religious Practices," in *Thomas at the Crossroads: Essays on the Gospel of Thomas*, ed. Risto Uro, Studies of the New Testament and Its World (Edinburgh: T & T Clark, 1998). Abbo, John A. and Jerome D. Hannan. The Sacred Canons: A Concise Presentation of the Current Disciplinary Norms of the Church. St. Louis: Herder, 1952.

[104] http://en.wikipedia.org/wiki/Ramadan.

[105] Ramadan is the ninth month of the Islamic lunar calendar which holds more blessings then any other month in Islam. During this blessed month of Ramadan, Muslims all over the world wake up ealy morning (Just before Fajar - morning prayer) to keep a fast (sawm). This moment is called *sheri* in Islam. So a Muslim would eat something and then go with-out food and water during daylight hours. After they have spent all day striving and exercising good behaviour and prayer on their empty stomachs, they are then permitted to open their fast with a date as Prophet Muhammad(saw) would open his fast with a date - glass of water. This moment is called *Iftari* in Islam and takes place witthin Maghrib prayer which is calculated to be near sun-set. We are then allowed to eat and attend nightly sunnah prayer (Known as Taraweeh prayer) and after a short sleep we awake for sheri time and hence the same routine carries on for 30 days and 30 nights. Its a struggle but its beautiful as we share the pain and reflect with those humans who have no food or water in our world and this is a sign that we are with them and love them. Further on .... The prophet said : "The Muslim Ummah is like one body. If the eye is in pain then the whole body is in pain and if the head is in pain then the whole body is in pain During Ramadan, every part of the body must be restrained. The tongue must be restrained from backbiting and gossip. The eyes must restrain themselves from looking at unlawful things. The hand must not touch or take anything that does not belong to it. The ears must refrain from listening to idle talk or obscene words. The feet must refrain from going to sinful places. In such a way, every part of the body observes the fast. As you can see now that fasting is not just a physical but also a heart felt and spiritually working Journey in this blessed month of Ramadan. A muslim will strive during Ramadan and collect all good deeds that are said to be multiplied during Ramadan and they will continue to abide by sawm - fasting which is 1 of the Five pillars of Islam. It is reported by Abu Hurairah that the Prophet said: 'He who fasts during Ramadan with faith and seeks his reward from Allah will have his past sins forgiven; he who prays during the night in Ramadan with faith and seeks his reward from Allah will have his past sins forgiven; and he who passes Lailat al- Qadr in prayer with faith and seeks his reward from Allah will have his past sins forgiven.' (Bukhari and Muslim) Above all what makes Ramadan very special for Muslims is the fact that the Holy Qur'an was given as a gift of guidance to mankind during this month. Allah(swt) says : " Ramadan is the (month) in which we sent down the Qur'an, as a guide to mankind, also clear (signs) for guidance and judgment (between right and wrong) " 2:185. http://www.believer1984.com/2008/09/what-is-ramadan-quick-guide.html.

[106] http://www.thewaytotruth.org/heart/zuhd.html.

[107] http://www.sunnahonline.com/ilm/purification/0067.htm.

[108] http://www.crestinortodox.ro/Conceptia_despre_fapte_in_Hinduism_si_Crestinism-160-11772.html.

că în hinduism[109] se vorbeşte de un fel de asceţi denumiţi *sadhus* un fel de sfinţi.[110] La fel ca şi în cazul acestor religii orientale nu există nici un fel de asemănare în actul postirii sau a ascetismului cu lumea îngerilor. Prin urmare am putea spune că la un anumit nivel, în aceste mari religii orientale: hinduism, buddhism şi islam sensul ascetismului nu este unul angelic. Deşi unii dintre asceţii acestor mari curente religioase ajung la performanţe ascetice demne de invidiat, în foarte puţine dintre ele se vorbeşte de o asemănare a omului cu îngerii.[111] Sensul acestor religii orientale aduce cu sine în general o închinare prin postire deci prin ascetică în faţa unor persoane umane cum ar fi Mohamed şi Buddha enumeraţi mai sus. Prin urmare istoria ascetismului ţine foarte mult în sens duhovnicesc de o vieţuire angelică. Din punct de vedere religios şi duhovnicesc cel mai culminant punct al ascetismului este realizat prin nevoinţa creştină şi în special prin cea ortodoxă fiindcă ea este una a măsurilor şi a temperanţei. O formă a ascetismului în sensul ei culminant este practicarea rugăciunii lui Iisus.

„Este un fapt nefericit că există foarte multă confuzie ca să nu mai spunem înşelăciune în cei care nu au experienţă, gândindu-se că Rugăciunea lui Iisus este pentru unii un fel de yoga buddistă sau un fel de „meditaţie transcedentală” sau un fel de exotism oriental. Orice similaritate între ascetismul rugăciunii lui Iisus şi aceste practici ale religiilor orientale constă în faptul că în rugăciunea lui Iisus se descoperă singurul, adevăratul, personalul şi unicul Dumnezeu adevărat, Sfânta Treime. Prin urmare orice altă cale de rugăciune în acest sens este neadmisă. Ascetismul oriental duce la îndepărtarea minţii de tot ceea ce este relativ şi tranzitoriu pentru ca omul să se poată identifica cu un Absolut Impersonal. Se crede că acest absolut este originea naturală a omului care a intrat în degradare şi degenerare intrând într-o legătură a vieţii pururea schimbătoare şi multiformă... Se poate vedea în sens istoric că în aceste religii orientale ţelul omului este să se întoarcă în spre acest Absolut Supra-personal şi să se dizolve în el. Ascetul trebuie să spere să neantizeze sau să şteargă eul lui personal şi sufletul său [atman] cu scopul de a fi una cu acest ocean anonim al Absolutului Supra-personal şi în aceasta constă de fapt scopul lui negativ. În lupta lui de a se elibera de tot ceea ce este suferinţă şi instabilitate, legate de această viaţă tranzitorie, ascetul oriental se afundă în sfera intelectuală abstractă a aşa numitei existenţe pure, o sferă negativă şi impersonală în care nu este posibilă vederea lui Dumnezeu, ci numea vederea de sine a omului. În această practică nu există loc pentru inimă. În acest ascetism totul depinde de voinţa cuiva de a avansa în viaţa duhovnicească. De exemplu, din punct de vedere istoric Upanişadele nu spun că mândria este un pericol în progresul lăuntric sau că smerenia este o virtute. Dimensiunea pozitivă a ascetismului creştin în care negarea de sine a omului duce la îmbrăcarea omului cu omul ceresc, la asumarea unei forme de existenţe supranaturale, sursa unuia care este Unul şi Dumnezeul cel adevărat este evident şi total absentă.”[112]

Prin urmare trebuie să evidenţiem că ascetismul este din punct de vedere istoric şi o realitate degenerată prin practicile pe care anumiţi aderenţi ai lui le-au aplicat. Istoric putem distinge două tipuri de ascetism unul pozitiv, am putea spune ascetismul creştin ortodox care îl care pe Hristos ca şi centru al tuturor nevoinţelor, ca şi limită sau graniţă ultimă a întregii nevoinţe şi ascetismul oriental sau ascetismul negativ al religiilor panteiste care duc la negarea istorică a eului omului şi a facultăţilor lui.[113] În sine ascetismul practicat de budism şi de islam este un ascetism denaturat.[114] Tot în acest sens am putea spune că o formă degenerată de ascetism este practicată din punct de vedere istoric de adepţii lui Hare Krişna sau Ucenicii Lunii.[115]

„Ce este ascetismul? Am putea spune că ascetismul este o vieţuire strictă şi plină de scop, exprimată în lucrări care sunt rugăciunea, contemplarea, direcţionarea minţii spre Dumnezeu în cele mai multe cazuri prin intermediul unor sârguinţe fizice şi simultan prin abstinenţă de la orice activitate negativă şi de la satisfacţiile naturale lipsite de necesitate.

---

[109] http://www.crestinortodox.ro/Conceptia_Yoga_si_Atitudinea_Ortodoxa-160-11571.html.
[110] Yatidharmasamuccaya of Yadava Prakasa/ Translated by Patrick Olivelle (Sri Satguru Publications/ Delhi).
[111] Elizabeth A. Clark. *Reading Renunciation: Asceticism and Scripture in Early Christianity.* Princeton: Princeton University Press, 1999).
[112] http://www.orthodoxinfo.com/praxis/buddhism-and-eastern-asceticism-compared-to-orthodox-christian-asceticism.aspx.
[113] http://en.wikipedia.org/wiki/Buddhism.
[114] http://www.vam.ac.uk/collections/asia/asia_features/buddhism/index.html.
[115] *Orthodox Life*, Vol. 27, No. 3 (May June 1977), pp.33-39. Translated from: *The Messenger of the Western European Diocese of the Russian Church Abroad,* no. 7 (Nov., 1976), pp. 8-15. Original source: "A Letter to the Astrologers", *Russian Life,* San Francisco, November 23, 1974. Translated by Seraphim F. Engelhardt.

Aceasta nu înseamnă că numai cei care viețuiesc în deșert sunt asceți. Credința creștină se bazează în sine pe negarea de sine care este ascetism."[116] Prin urmare trebuie să ştim că din mai multe puncte de vedere ascetismul a fost un fel de realizare istorică a omului, un fel de împlinire a omului. Paradoxal această negare de sine a omului nu poate fi realizată prin afirmarea de sine a omului ci mai mult decât orice prin negarea lui.[117] Putem spune astfel că ascetismul a fost o formă de viețuire istorică şi în cadrul familiei a relațiilor care se stabilesc în ea.[118] În Europa Orientală un loc celebru al ascetismului a fost complexul monahal Meteora.[119] Acest complex am putea spune că este la un anumnit nivel o atestare a existenței ascetismului în forma lui cea mai superioară, este vorba de un ascetism profund şi deplin. Este vorba de un ascetism hristocentric şi teonom. Considerăm că formele de ascetism practicate aici sunt unele dintre cele mai tradiționale şi dintre cele mai profunde în spațiul creştin. „Viața călugărilor la Meteora este o cale de încercare, un urcuş dur, o luptă continuă între rău şi bine având drept unic scop câştigul bucuriei prin căință şi rugăciune. Păcatul, căința, mântuirea, sunt coordonate ce presupun o înclinație interioară a monahilor spre descoperirea sufletului astfel încât să poată lua parte la dumnezeiesc. În inimile lor trăieşte o altă lume, liberă de violența stihiilor. În rugăciune şi post, prin voință şi supunere, în izolare şi în lipsuri, călugării de la Meteora au fost şi sunt de sute de ani străjeri de neclintit ai ortodoxiei. Cele peste 1000 de stânci abrupte şi foarte înalte, cu singurătatea şi tăcerea lor, care crează vizitatorului – pelerin stări de extaz,

---

[116] http://www.orthodoxinfo.com/praxis/ascesis_modern.aspx.

[117] http://ro.orthodoxwiki.org/Scara_dumnezeiescului_urcu%C5%9F.

[118] http://tainacasatoriei.wordpress.com/2007/09/11/casatoria-ca-ascetism-pozitiv/.

[119] "Meteora este al doilea mare şi important centru monastic ortodox al Greciei, după Sfântul Munte Athos. Uriaşii de piatră ai Sfintei Meteora se înalță din timpuri străvechi, tăcuți şi neclintiți, în latura nord-vestică a Tessaliei, lângă albia râului Pinios, între crestele Koziakas şi Antichassia din munții Pindului. Pădurea de stânci cu pereți abrupți şi înălțimi amețitoare, îngerii păzitori ai oraşului Kalambaka şi ai satului Kastraki, constituie unul din cele mai impresionante fenomene ale planetei. Pe culmile neumblate ale acestor stânci plăsmuite şi binecuvântate de Dumnezeu, îndrăznețul şi hotărâtul ascet monah a descoperit calea spre lăcaşurile cereşti prin sfințire şi îndumnezeire. Piscurile aflate între pământ şi cer au fost numite "Meteora", în secolul al XIV-lea, de către cuviosul Atanasie ctitorul Mănăstirii Marele Meteor.
Primele mențiuni despre Sfânta Meteora - mărturie a lui Hristos, continuitate vie a Unicei, Sfintei, Soborniceştii şi Apostoleştii Lui Biserici, se pierd în negura vremurilor şi a tradițiilor. Izvoarele istorice atestă existența unei prime comunități ascetice în scorburile stâncilor bătute de vânturi şi ploi ale Meteorei, la Schitul Dopionis, la sfârşitul secolului al XI-lea şi începutul secolului al XII-lea. În preajma secolului al XIV-lea, cuviosul Atanasie Meteoritul întemeiază pe cea mai mare stâncă a pădurii de piatră, prima chinovie monastică, Marele Platihitho sau Marele Meteor şi-i stabileşte tipicul. De atunci, 24 de mănăstiri, alături de cele mai înainte existente, foarte multe mici mănăstiri, locuri ascetice, chilii, sălaşuri de rugăciune, locuri de sihăstrie, peşteri, locuri de claustrare, stâlpnicii, împrăştiate pe toate stâncile meteorice, iau ființă sau se refac şi înfloresc spre slava lui Dumnezeu. Secolul al XIV-lea este considerat apogeul aşezării monastice de la Meteora. Dintre mănăstirile existente atunci, unele sunt astăzi în stare de ruină: Sfântul Duh, Sfântul Dimitrie, Sfântul Nicolae Padova, Sfântul Antonie, Sfânta Mănăstire Pantocrator, Ipsilotera, Sfântul Gheorghe Mandilas, Întâmpinarea Domnului, Mănăstirea Maicii Domnului, Schitul Doumbiani, Mănăstirea Sfântul Grigorie, Mănăstirea Sfântul Ioan Botezătorul, Mănăstirea Sfântul Modest, Mănăstirea Caligrafilor (aflată pe cea mai înaltă stâncă). Altele se conservă bine şi fiinţează şi în prezent constituind o puternică atracție atât pentru pelerini cât şi pentru turiştii din întreaga lume: Mănăstirea Marele Meteor, Mănăstirea Varlaam, Mănăstirea Sfânta Treime, Mănăstirea Rousanou, Mănăstirea Sfântul Ştefan şi Mănăstirea Sfântul Nicolae Anapafsas. Meteora este în totalitate pământ sfânt, loc sfânt zidit şi păzit de Dumnezeu, pentru că aici s-a sfințit fiecare stâncă, fiecare peşteră, fiecare piatră, pentru că o mulțime de cuvioşi ascetici şi martiri s-au rugat şi s-au îndumnezeit pe stâncile şi văile acestui loc. Pentru mărturia ei creştină, istorică, arhitectonică, artistică şi geografică, Meteora este recunoscută şi ocrotită de UNESCO şi de alte organizații internaționale. Prin Legea nr. 2531/11.10.1995 şi Hotărârea Sfântului Sinod al Bisericii Greciei, teritoriul Sfintei Meteora a fost proclamat, din octombrie 1995, "loc sfânt, imuabil şi inviolabil", ceea ce-i asigură protecția şi-i garantează autenticitatea.
Datorită numărului mare de vizitatori, în timpul slujbelor religioase mănăstirile de la Meteora sunt închise pentru turişti. Cei care doresc să participe la slujbe trebuie să anunțe telefonic starețul pentru a li se permite accesul în incintă. La intrare, o plăcuță averizează pelerinul-turist asupra necesității unei ținute vestimentare decente. Având în vedere programul diferit de vizitare precum şi dificultățile căilor de acces, pelerinul care doreşte să vadă toate sfintele aşezăminte meteorice trebuie să-şi rezerve în acest scop două - trei zile. În oraşul Kalambaka şi în satul Kastraki există multiple posibilități de cazare. Oraşul Kalambaka a fost construit pe locul oraşului antic Eginio, renumit pentru rezistența lui eroică împotriva romanilor. Acolo unde în vechime se afla un templu al lui Apollon, se înalță acum o biserică bizantină în care se păstrează fresce, inscripții rare şi coloane din marmură multicoloră. Satul Kastraki, foarte pitoresc, cu locuitori puțini, dar care-şi oferă întreaga ospitalitate pelerinilor vizitatori, este aşezarea cea mai apropiată. De aici, priveliştea spre stâncile Meteorei cu mănăstirile din cer, lasă o impresie de neuitat. În Kalambaka şi în întreaga zonă se găseşte o mare varietate de icoane bizantine executate de călugări sau de pictori localnici. Lucrate în diverse tehnici, cu materiale diferite (argint, lemn cu foiță de aur) icoanele care au ştampila vulturului cu două capete aplicată pe verso, au garantată calitatea lucrării şi trecerea liberă peste frontieră." http://www.meteorele.go.ro/index.htm.

teamă şi meditaţie, au devenit pentru asceţi o oază spirituală, sprijin sufletesc pentru îndepărtarea păcatului şi practicarea rugăciunii minţii. Mediul îi supune, iar psalmii îi îndrumă cu muzica lor domoală. Cele 24 de ore ale zilei sunt împărţite între rugăciune, muncă, studiu şi odihnă. Rugăciunea se face mai ales în timpul nopţii, în biserică. După rugăciune, călugării se ocupă cu primirea pelerinilor, cu pictura de icoane, sculptura în lemn, studiul textelor bisericeşti şi al muzicii bizantine, cu munci gospodăreşti zilnice, necesare. Călugării de la Meteora se supun continuu unui dialog cu ei înşişi şi prin interiorizare ajung la o conversaţie tainică cu Dumnezeu. Mărturisesc, sprijină adevărul şi veghează neîntrerupt pentru schimbarea internă ce îi va face demni de cunoaşterea spirituală. Imnurile sfinte proslăvite cu pioşenie noapte şi zi, exprimă bucuria ce le umple sufletele curate care se înalţă către Dumnezeu. Odoarele, valorile păstrate astăzi la mănăstirile de la Meteora, pe care monahii le prezintă vizitatorilor cu mândrie, sunt numeroase. Moaşte ale sfinţilor, obiecte de artă, cruci din lemn sfânt, minunate icoane şi manuscrise vechi, Sfinte pocaluri şi Evanghelii, toiage arhiereşti şi odăjdii aurite, opere de artă miniaturală şi sculpturi în lemn, fresce deosebite aparţinând atât şcolii cretane cât şi celei macedoniene, constituie numai o parte a acestei preţioase comori. În arhivele şi muzeele mănăstirilor se păstrează înscrisuri vechi, acte de consacrare, de donaţie, de ritual, sigilii, ştampile de plumb şi obiecte de mare valoare istorică şi artistică ce descoperă şi aduc în faţa contemporaneităţii treptele istorice ale Meteorei şi leagă cu acte aceste locuri de evenimente de importanţă remarcabilă. Între manuscrisele vechi care se păstrează, unele sunt pergamente, altele sunt pe mătase sau pe hârtie. La Meteora au existat ateliere unde se creau sau se copiau texte cu conţinut religios, teologic, vieţi ale sfinţilor sau lucrări cu caracter ecleziastico-muzical, dar şi scrieri ale clasicilor antici greci. În trecut, datorită mijloacelor tehnice, transcrierea se făcea cu dificultate, iar scrierea unei cărţi era un adevărat act de măreţie."[120] Prin urmare am putea spune că în regiunea balcanică a Europei există o tradiţie ascetică exemplară de mai multe sute de ani. În spre această tradiţia ascetică trebuie să ne îndreptăm şi noi mai mult ca să putem să o conştientizăm şi să putem să îi înţelege profunzimea ei în plan istoric. Astfel, am putea spune că ascetismul este un fel de trasncedere a istoriei, o depăşire a istoriei în sensul contemplaţiei şi a lumii angelice.[121] Trebuie să ne dăm seama în acest sens de importanţa ascetismului în sensul lui istoric ca şi o posibilitate de a accede la mântuire. Prin ascetism omul se aseamănă cu îngerii şi poate astfel să înceapă să vieţuiască ca şi îngerii. Chipul istoric al ascetismului este o mai profundă asemănare cu îngerii şi cu lumea cerească. În acest sens am putea spună că ascetismul este o cheie istorică pentru a intra în lumea de dincolo.[122] Este în acest sens recunoscut că din punct de vedere istoric au existat multe regresiuni ale omului în spre distrugerea lui istorică. Am putea spune astfel că puţine persoane istorice sau creatoare de istorie au fost cu adevărat ascetice. În marile imperii ale umanităţii cum ar fi cel roman,[123] ptolemeic,[124] cel macedonian, persan sau mesapotomian în perioadele de înflorire sau de apogeu ascetismul nu mai era de obicei o practică generală ci devenea o simplă relicvă a trecutului.[125] Încercarea rândurilor de faţă se leagă de acest aspect, în sensul de a conştientiza cititorul de greutăţile

---

[120] http://www.meteorele.go.ro/viata.htm.

[121] http://www.lumeaingerilor.ro.

[122] http://www.crestinortodox.ro/Sfantul_Ioan_Botezatorul_a_fost_qumranit_sau_esenianA-53-7513.html.

[123] http://roman-empire.info.

[124] http://en.wikipedia.org/wiki/Ptolemaic_Empire. Bingen, Jean. *Hellenistic Egypt*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007 (hardcover,; paperback,). *Hellenistic Egypt: Monarchy, Society, Economy, Culture*. Berkeley: University of California Press, 2007 (hardcover,; paperback,). Bowman, Alan Keir. 1996. *Egypt After the Pharaohs: 332 BC–AD 642; From Alexander to the Arab Conquest*. 2nd ed. Berkeley: University of California Press Chauveau, Michel. 2000. *Egypt in the Age of Cleopatra: History and Society under the Ptolemies*. Translated by David Lorton. Ithaca: Cornell University Press Ellis, Simon P. 1992. *Graeco-Roman Egypt*. Shire Egyptology 17, ser. ed. Barbara G. Adams. Aylesbury: Shire Publications, ltd. Hölbl, Günther. 2001. *A History of the Ptolemaic Empire*. Translated by Tina Saavedra. London: Routledge Ltd. Lloyd, Alan Brian. 2000. "The Ptolemaic Period (332–30 BC)". In *The Oxford History of Ancient Egypt*, edited by Ian Shaw. Oxford and New York: Oxford University Press. 395–421.

[125] Am putea spune în acest sens că una dintre personalităţile ascetice exemplare ale VechiuluI Testament a fost şi rămâne Proorocul Ilie. Alături de Moise, Ilie a fost un exemplu de ascetism exemplar. "Personalitate marcantă a Vechiului Tesament, Sfântul Prooroc Ilie se detaşeaza dintre ceilalţi prooroci ai Legii Vechi prin modul de viata ascetică, prefigurând în acest fel trăirea creştina, prin zel, virtute şi asceză. Subliniate de Sfinţii Parinţi ai Bisericii noastre, trasăturile distinctive ale Sfântului Ilie s-au constituit într-o paradigmă a drumului spre desăvârşire creştina. În acest sens, profetul biblic a fost prezent la Schimbarea la Fată a Mantuitorului Hristos. De aceea, preocuparea pentru viata şi activitatea Sfantului Ilie a însemnat pentru mulţi Sfinţi Părinţi un mod de a reliefa atât legătura cu personalitaţi vechitestamentare, prin acelaşi duh al trăirii cuvintelor

trecutlui şi de a îl deschide în spre o înțelegere mai deplină a lor. În general am putea spune că în plan istoric este necesar să aprofundăm, cât mai mult, planul profund la unei viziuni ascetice a istoriei care nu poate decât să ne ducă în spre un plan angelic al înțelegerii istoriei.[126] Prin urmare am putea face o paralelă între planul angelic,[127] cel istoric şi cel ascetic al existenței. Am putea spune că pentru a avea parte de o istorie profundă şi deplină este necesar să fim ascetici. Fiind ascetici putem asigura o continuitate fără catrastrofe a istoriei omeneşti. Un „creator de istorie" care nu are o viziune ascetică nu poate fi în cele din urmă pe drumul cel bun în acest. Istoria omenească trebuie văzută în acest plan ca şi o punte de catapultare a omului spre agelism şi spre ascetism. Am putea înțelege astfel că în tradiția iudaică a existat o puternică legătură din punct de vedere istoric între postire şi sabat sau Ziua Împăcării.[128] Prin urmare în sens istoric am putea spune că postul este o entitate ascetică mai limitată în timp ce ascetismul cuprinde un aspect sau o gamă mai largă de practici ascetice. Herbert Spencer a fost cel care a spus că postul şi ascetismul se leagă cu nevoia de a conferii un fel de sacrificii pentru cei morți, în timp ce pentru W. R. Smith este mai mult un fel de mâncare rituală.[129] Prin urmare am putea vorbii astfel de o anumită condiție ascetică a omului în istorie. De fapt condiția ascetică a omului din istorie este

---

scripturistice, cât şi concretizarea unor calitășii proprii trăirii creştine îndumnezeite. Numai astfel, un călugar trăitor in deşert putea să mărturisească, în spiritul exemplului Sfântului Ilie, modul in care se poate câştiga împărăția lui Dumnezeu: "Pentru cei ce iubesc pe Dumnezeu, uşoara şi placută este osteneala împlinirii poruncilor, uşoara şi de dorit lupta care îi duce la iubirea Lui". O asemenea confruntare, fie cu preoții păgâni ai lui Baal, fie cu propriile sale păcate, l-a făcut pe Sfântul Ilie să ni se reveleze distinct, între ceilalti profeți. Aceasta, pentru că opunându-se, la chemarea şi cu ajutorul lui Iahve, introducerii cultelor păgâne în mijlocul poporului său, susținand neostenit superioritatea credinței monoteiste, Sfântul prooroc Ilie a dovedit responsabilitatea față de păstrarea neîntinată a Revelației dumnezeieşti. Apelul la ajutorul lui Dumnezeu l-a întarit in momentele dificile, când alungat şi amenintat de păgâni, se ruga pentru izbanda numelui lui Dumnezeu: "Iar Ilie a zis: Cu ravna am ravnit pentru Domnul Dumnezeul Savaot, caci fiii lui Israel au parasit legamantul Tau, au daramat jertfelnicele Tale si pe proorocii Tai i-au ucis cu sabia, ramanand numai eu singur, dar cauta sa ia si sufletul meu." (III Regi 19, 10). Dar Domnul Savaot, al puterii si al victoriei ii impartaseste Sfantului Ilie darul de a-si invinge temerile, prin prezenta Sa continua la toate faptele profetului, prin Sfantul Duh caci: "Duhul Sfant canta prin Sfinti si oameni duhovnicesti, ca sufletul care traverseaza flautul". In adevarat spirit evanghelic, Sfantul Ilie "cauta si gaseste", "bate si i se deschide" (cf. Matei 7, 7), dupa cum a spus Mantuitorul Hristos, astfel incat reuseste, prin ascultare si smerenie sa se apropie de imparatia cea noua a lui Dumnezeu, ca drept al Vechiului Testament, invingator al baalilor pagani. In plus, blandetea si mila sa, aratate femeii vaduve din Sarepta Sidonului, subliniaza asumarea de catre Sfantul Ilie a greutatii urcusului pe drumul duhovnicesc spre desavarsire. In acest sens, pr. prof. Dumitru Staniloae aprecia legatura dintre diferitele calitati ce conduc la virtutea suprema: "Prin blandete ne apropiem de iubirea care sta la capatul virtutilor" caci "Blandetea si smerenia sunt florile care rasar din rabdarea necazurilor si din nadejde". Inzestrat cu aceste calitati deosebite, Sfantul Ilie s-a opus primejdiei conationalilor sai de a cadea in pacatul idolatriei, ignorand Decalogul lui Moise. De asemenea, lupta proorocului contra paganismului nu poate fi detasata de fundamentul credintei monoteiste care l-a sustinut, l-a indrumat sa fie inversunat fata de tot ceea ce era strain de traditia ancestrala a poporului sau. De aceea, remarcabile sunt faptele sale, concretizate in uciderea preotilor pagani de catre popor, la indemnul sau, asa cum, peste secole, Sfantul Apostol Pavel sfatuia pe primii crestini asupra importantei unei trairi concrete, militand chiar aici, pe pamant, pentru castigarea dreptului de a intra in Imparatia lui Dumnezeu: "In fapta si in putere sta Imparatia lui Dumnezeu, nu in cuvant" (I Cor. 4, 20). Pentru ca intotdeauna Sfantul Ilie a actionat "dupa cuvantul Domnului" (III Regi 17, 5), a fost ajutat, pentru ca i s-a supus neconditionat lui Iahve. Un moment concludent din activitatea sa profetica este retragerea la paraul Cherit, amenintat fiind de Ahab, regele sau, pe care-l mustrase si "considerand ca din vina lui" poporul a fost pedepsit pentru pacatul idolatriei, prin seceta de trei ani si sase luni: " Viu este Domnul Dumnezeul lui Israel inaintea Caruia slujesc eu; in acesti ani nu va fi nici roua, nici ploaie decat numai cand voi zice eu!" (III Regi 17, 1). Faptul de a le atrage atentia regilor asupra greselilor savarsite, greseli ce aduceau pedeapsa din partea lui Dumnezeu, pentru intreg poporul, era specific tuturor profetilor lui Israel. Acestia cuvantau intotdeauna in numele Dumnezeului Celui Adevarat, asumandu-si consecintele pentru asemenea act de curaj si obligati fiind, de multe ori, sa se retraga din fata maniei regilor. Asa s-a intamplat dupa uciderea preotilor idolatri, cand Sfantul Ilie s-a retras la Beer-Seba, in Iuda, in pustiu. Dar Dumnezeu nu si-a parasit mesagerul, profetul care a implinit pe deplin voia Sa divina, actionand dupa Cuvantul Sau: " Si s-a culcat si a adormit sub ienupar. Si iata un inger l-a atins si i-a zis: Scoala de mananca si de bea" (III Regi 19, 5). Din aceasta sumara rememorare a faptelor Sfantului Ilie observam cateva elemente, specifice astazi unei trairi ascetice in duhul lui Dumnezeu, pe calea cea dreapta a desavarsirii: zelul, retragerea in pustiu, purtarea de grija a ingerilor, umilinta si modelul de virtute propusa." http://www.crestinortodox.ro/Sfantul_Prooroc_Ilie__precursor_al_ascetismului_crestin-53-21852.html.

[126] http://www.newadvent.org/cathen/01476d.htm.
[127] http://www.persiandna.com/angels.htm.
[128] W. R. Smith, *Rel. of Sem.* London, 1894; Monteflore, *Hibbert Lectures*, London, 1897; Oehler, *Theologie des Alten Testaments*, Stuttgart, 1891; Dembitz, *Jewish Services in Synagogue and Home*, Philadelphia, 1898.
[129] http://www.jewishencyclopedia.com.

singura care îl poate „răscumpăra” pe om.[130] Valoarea istorică a umanului nu poate fi decât una ascetică.[131] Prin urmare condiția ascetică a omului este unul dintre cele mai superioare stadii ale educației sau evoluției omenşti omeneşti.[132] Numai prin ascetism putem să ne îndreptăm în spre Dumnezeu în sens istoric. Astfel, că probabil că una dintre singurele metode de a răscumpăra istoria este ascetismul în forma lui de tindere în spre modelul angelic.[133]

Am putea spune că din punct de vedere istoric în Biserica Ortodoxă se resimte în plan istoric un fel de tedință de a vedea ascetismul ca şi un act ritual şi uneori sacramental.[134] Aceasta în special în comunitățile orientate monahal. În acest sens, ceea ce înțelegem prin sacramental, se referă mai mult la chipul angelic al ascetismului. Spre deosebire de monahi care practică ascetismul în lumea moanahală, ascetismul este un posibil chip îngeresc pentru toți cei din lume. Prin urmare, istoric, toți cei care trăiesc în lume pot practica ascetismul. Am putea spune astfel că din punct de vedere istoric se poate resimții o tedință profund ascetică prin posturile şi practicile rituale la care asistă credinciosul de rând.[135] Nevoia de ascetism pe care omul îmbuibat al marilor conglomentare şi corporații economice o resimte poate fi foarte bine înțeleasă ca o nevoie a omului de angelism.[136] În sine, omul având în forma s-a inițială „chipul şi asemănarea lui Dumnezeu” el resimte o puternică nevoie de o şi mai mare realizare istorică în spre lumea îngerească. Astfel că în monahismul ortodox găsim esența ascetismului care constă în luarea schimei mari şi a celei mici, chipuri ale viețuirii îngereşti.[137] Din punct de vedere istoric, cea mai mare realizare la care poate ajunge omul este în plan ascetic luarea chipului îngeresc.[138] Prin urmare înțelegem că din punct de vedere istoric Biserica Ortodoxă a făcut posibil ca monahismul să fie un fel de realizare ascetică a chipului îngeresc în plan istoric.[139] Aceast lucru, deşi are un ritual cu un simbolism încărcat este cel mai bine realizat în Biserica Ortodoxă[140] care are una dintre cele mai elaborate învățături referitoare la ascetism[141]. Prezentele rânduri nu sunt decât o dovată în acest sens.

---

[130] http://en.wikipedia.org/wiki/Salvation#Redemption.

[131] http://www.newadvent.org/cathen/12677d.htm.

[132] Payne, D.P. The *Revival of Political Hesychasm in Greek Orthodox Thought: A Study of the Hesychast Basis of the Thought of John S. Romanides and Christos Yannaras*. (Baylor University 2006). Stockl, Kristina. Community *and Totalitarianism. The Eastern Orthodox Intellectual Tradition and the Philosophical Discourse of Political Modernity.* (European University Institute 2007).

[133] Susanna Elm, *Virgins of God: the making of asceticism in late antiquity*, (Oxford, 1990).

[134] http://en.wikipedia.org/wiki/Sacramentals.

[135] http://www.thenazareneway.com/christ_in_islam/ascetic_sayings_of_jesus.htm.

[136] http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/monasticism/isaiah_orthodox_monasticism.htm.

[137] http://www.monachos.net/ascetic.shtml.

[138] http://orthodoxmonk.blogspot.com/2007/05/rubrics-and-service-of-great-and.html.

[139] G. S. Debolsky, Popechenie Pravoslavnoi Tserkvi o spasenii mira. ("The Orthodox Church's Concern for the World's Salvation"). St. Petersburg, 1894. "Dosfopamyafnye skazanya o podvizhn[chesfve svyatykh i blazhennykh ofsev" ("Memorable fales of the ascetic acts of the holy and blessed fathers"). St. Petersburg, 1845. http://www.3saints.com/schema.html.

[140] http://orthodoxwiki.org/Monastic_Ranks.

[141] “The meaning of asceticism is to combat the eight passions that we have just discussed over the last few days. There is no other reason to engage in asceticism except to conquer the eight passions and to acquire the virtues which negate them. If your asceticism is not directed to these two goals, then there is something wrong with it. There is no other way to attain to the higher states of the Jesus Prayer except by making serious progress in conquering the eight passions and by acquiring the corresponding virtues. This is fundamental: It is not by breathing exercises that we make progress in the Jesus Prayer. It is by negating the eight passions and by acquiring the virtues. It is this Christian virtue that attracts the grace of the Holy Spirit to help us pray. So for both the monk and the lay person, the ascetical goal is to conquer the eight passions and to acquire the corresponding virtues. This requires a guide, and for several reasons. First, we are not always able to understand what our passions really are. The guide, even if he or she is imperfect, sometimes has insight into what our problems really are. Next, St John of the Ladder points out that we each have our governing passion. It is this passion that we must fight against most of all. There is no point concentrating on heavy bodily asceticism if our ruling passion is vainglory: vainglory is treated in another way. Similarly for the other passions. Third, each of the passions has certain specific therapies. Only another person can prescribe the right therapy and the amount of it to the beginning ascetic. The beginning ascetic does not yet have the God-given discernment necessary for this. Next, some passions are healed by inserting the ascetic into certain social situations, including in some cases the necessity for the monk or lay person to be subordinate to another: obedience is the main treatment, at least in the beginning, for pride and vainglory. Similarly, some monks need to be in a coenobium for the sake of their passions; some in other monastic settings. In general, the very act of subordinating our judgement to that of another is the beginning of the healing of our pride, the worst of all the passions. In the case where the monk or lay person is in psychotherapy for whatever reason, he is going to have to discuss very, very seriously with both his confessor and his therapist his ascetical program. There is a danger here of the therapist and the spiritual director pulling the monk

ASCETISMUL ÎN PLAN ANGELIC SAU DIALECTICA ASCETISMULUI

După câte am arătat în rândurile de mai sus angelismul este unul dintre cele mai profunde stadii spirituale şi duhovniceşti la care poate ajunge omul.[142] Sensul profund al angelismului este reflectat în viața ascetică, în dematerializarea omului sau depăşirea condiței lui. Dar mai presus de orice ascetismul creştin desprins din tradiția iudaică este unul de orientare angelică.[143] Această orientare angelică a ascetismului poate fi înțeleasă şi în sens filosofic. Acest stadiu poate fi numai anticipat în viața de aici, el nu poate fi atins în nici un sens la stadiul deplin în existența terestră a omului. În sens angelic, ascetismul este un punct de legătură între două lumi. Ca şi o asemnănare a îngerilor omul poate cumva să ajungă la o realizare mai deplină a sensului iubirii sale de înțelepciune prin iubirea față de Dumnezeu şi prin „apropierea de îngeri şi de viața lor."[144] O anticipare a lui este viața ascetică sau viața duhovnicească. Prin intermediul acestei vieții omul poate ajunge cumva să „preînchipuie" sau să guste din viața de dincolo.[145] Viața

or lay person in different directions. The therapist and the spiritual director are going to have to come to some sort of agreement about what their program is going to be. Next, along the way there are various temptations and thoughts that arise for the monk or lay person. Only a guide drawing on his own experience can correctly guide the beginner." http://orthodoxmonk.blogspot.com/2005/10/meaning-of-asceticism.html.

[142] http://www.leaderu.com/ftissues/ft9910/opinion/montgomery.html.

[143] Swedenborg Emanuel, *Emanuel, Angelic Philosophy Of The Divine Love An,* (London, 1993).

[144] http://www.jaredcramer.com/?p=606.

[145] Plato *Phaedo*, 1911: edited with introduction and notes by John Burnet (Oxford: Clarendon Press) Jane M. Day 1994 *Plato's **Meno** in Focus* (London: Routledge) — contains an introduction and full translation by Day, together with papers on *Meno* by various philosophers Don S. Armentrout and Robert Boak Slocum [edd], *An Episcopal Dictionary of the Church, A User Friendly Reference for Episcopalians* (New York,

ascetică este numai o viață care anticipează ceea ce v-a urma în stadiul deplin în lumea ce v-a să vină. În viața care v-a urma, omul după cuvântul scripturistic se v-a angeliza din ce în ce mai mult şi v-a pătrunde din ce în ce mai mult în tainele existențelor necreate. Trebuie să remarcăm însă o anumită tendință a omului de a crea un fel de „filosofie ascetică" separată de bazele ascetismului. În mai multe curente filosofice din istoria umanității s-au creat curente filosofice care nu urmăreau angelizarea omului ci mai mult realizarea unei morale pur umane. Prin urmare sensul filosofiei era unul pur omenesc. În aceste curente filosofice nu s-a vorbit în nici un sens de filosofia angelică. Ori prin prezentele rânduri, deşi această temă este subiectul a mai multe teze de doctorat sau studii amănunțite de teologie nu voim decât să atragem atenția asupra acestui aspect că în filosofiile moderne se vorbeşte de prea puține ori de un fel de „filosofie angelică." Cum se vorbeşte de o filosofie nihilisă sau de o filosofie existențiastă, pe temei biblic am putea vorbii de o filosofie angelică. Mediul ei de realizare este mendiula ascetic. Am putea spune în sens ultim că singura şi adevărata filosofie este filosofia angelică. Această afrimație este bazată pe expresia psalmilor care ne învață că omul în stadiul lui inițial a fost creat cu puțin mai mic decât îngerii.[146] Trebuie să spunem că în sens duhovnicesc îngerii nu sunt

Church Publishing Incorporated) Jacob Klein, *A Commentary on Plato's Meno* (Chicago, 1989), pp. 103-173. Norman Gulley, *Plato's Theory of Knowledge* (London, 1962) pp. 1-47.

[146] "David here goes on to magnify the honour of God by recounting the honours he has put upon man, especially the man Christ Jesus. The condescensions of the divine grace call for our praises as much as the elevations of the divine glory. How God has condescended in favour to man the psalmist here observes with wonder and thankfulness, and recommends it to our thoughts. See here, I. What it is that leads him to admire the condescending favour of God to man; it is his consideration of the lustre and influence of the heavenly bodies, which are within the view of sense (v. 3): *I consider thy heavens,* and there, particularly, *the moon and the stars.* But why does he not take notice of the sun, which much excels them all? Probably because it was in a night-walk, but moon-light, that he entertained and instructed himself with this meditation, when the sun was not within view, but only the moon and the stars, which, though they are not altogether so serviceable to man as the sun is, yet are no less demonstrations of the wisdom, power, and goodness of the Creator. Observe, 1. It is our duty to consider the heavens. We see them, we cannot but see them. By this, among other things, man is distinguished from the beasts, that, while *they* are so framed as to look downwards to the earth, man is made erect to look upwards towards heaven. *Os homini sublime dedit, coelumque tueri jussit—To man he gave an erect countenance, and bade him gaze on the heavens,* that thus he may be directed to set his affections on things above; for what we see has not its due influence upon us unless we consider it. 2. We must always consider the heavens as God's heavens, not only as all the world is his, even the earth and the fulness thereof, but in a more peculiar manner. *The heavens, even the heavens, are the Lord's* (Ps. 115:16); they are the place of the residence of his glory and we are taught to call him *Our Father in heaven.* 3. They are *therefore* his, because they are the work of his fingers. He made them; he made them easily. The stretching out of the heavens needed not any outstretched arm; it was done with a word; it was but *the work of his fingers.* He made them with very great curiosity and fineness, like a nice piece of work which the artist makes with his fingers. 4. Even the inferior lights, the moon and stars, show the glory and power of the Father of lights, and furnish us with matter for praise. 5. The heavenly bodies are not only the creatures of the divine power, but subject to the divine government. God not only made them, but *ordained* them, and the ordinances of heaven can never be altered. But how does this come in here to magnify God's favour to man? (1.) When we consider how the glory of God shines in the upper world we may well wonder that he should take cognizance of such a mean creature as man, that he who resides in that bright and blessed part of the creation, and governs it, should humble himself to behold the things done upon this earth; see Ps. 113:5, 6. (2.) When we consider of what great use the heavens are to men on earth, and how the lights of heavens are *divided unto all nations* (Duet. 4:19, Gen. 1:15), we may well say, *"Lord, what is man* that thou shouldst settle the ordinances of heaven with an eye to him and to his benefit, and that his comfort and convenience should be so consulted in the making of the lights of heaven and directing their motions!" II. How he expresses this admiration (v. 4): *"Lord, what is man* (*enosh,* sinful, weak, miserable man, a creature so forgetful of thee and his duty to thee) *that thou art* thus *mindful of him,* that thou takest cognizance of him and of his actions and affairs, that in the making of the world thou hadst a respect to him! What is the *son of man, that thou visitest him,* that thou not only feedest him and clothest him, protectest him and providest for him, in common with other creatures, but visited him as one friend visits another, art pleased to converse with him and concern thyself for him! What is man—(so mean a creature), that he should be thus honoured—(so sinful a creature), that he should be thus countenanced and favoured!" Now this refers, 1. To mankind in general. Though man is a worm, and the son of man is a worm (Job 25:6), yet God puts a respect upon him, and shows him abundance of kindness; man is, above all the creatures in this lower world, the favourite and darling of Providence. For, (1.) He is of a very honourable rank of beings. We may be sure he takes precedence of all the inhabitants of this lower world, for he is made but a *little lower than the angels* (v. 5), lower indeed, because by his body he is allied to the earth and to the beasts that perish, and yet by his soul, which is spiritual and immortal, he is so near akin to the holy angels that he may be truly said to be but *a little lower than they,* and is, in order, next to them. He is but for a little while lower than the angels, while his great soul is cooped up in a house of clay, but the children of the resurrection shall be *isangeloi — angels' peers* (Lu. 20:36) and no longer lower than they. (2.) He is endued with noble faculties and capacities: *Thou hast crowned him with glory and honour.* He that gave him his being has distinguished him, and qualified him for a dominion over the inferior creatures; for, having *made him wiser than*

simple entități utilitare care au venit să confirme sau să infirme necesitățile omului.[147] Astfel, în sensul popular a existat o tedință de a transforma din îngeri doar un fel de ființe menite să slujească omul. Putem remarca în acest sens o mare tedință a omului de a vedea în îngeri simple „ființe ocrotitoare." Ori îngerii au cu totul alte îndatoriri.[148] Trebuie să ne dăm seama că îngerii au funcții cerești foarte bine definite care ne transced pe noi cei limitați. Omul este o ființă care se poate angeliza dar se poate și demoniza. Ascetismul este contrar „accentului" lui de negație un fel de angelizare a omului.[149] Prin urmare totuși avem nevoie de îngeri și cu toții avem nevoie de un fel de „societate angelică" activă în plan ascetic. Am putea spune că modelul îngerilor este cel prin care se poate realiza postul în totalitatea lui. În general în Biseirca Ortodoxă la fel ca și restul altor confesiuni creștine accentul principal în viața duhovnicească și cea religioasă este pus pe practica „despătimirii"[150] și a urcușului mistic. Pe cum omul se despătimește el se angelizează și poate avea tot mai mult acces la luimina Sfintei Treimi. Vorbim aici de lumina Sfintei Treimi ca și de o lumină harică și nu ca și de o lumină fizică. În general, angelismul poate fi realizat sau poate cel puțin fi imitat de om. Aceasta este un lucru pe care Biserica și Hristos îl face posibil la un anumit nivel. Angelismul poate fi numai pregustat în această viață. Am putea spune că un autor clasic al spiritualității orientale este Nicodim Aghioritul care a scris lucrarea Războiul nevăzut în care a arătat că temeiul ascetismului este un război nevăzut care are loc în planul lăuntric al omului.[151] Prin acest „război" omul

---

the beasts of the earth and the fowls of heaven (Job 35:11), he has made him fit to rule them and it is fit that they should be ruled by him. Man's reason is his crown of glory; let him not profane that crown by disturbing the use of it nor forfeit that crown by acting contrary to its dictates. (3.) He is invested with a sovereign dominion over the inferior creatures, under God, and is constituted their lord. He that made them, and knows them, and whose own they are, has *made man to have dominion over them,* v. 6. His charter, by which he holds this royalty, bears equal date with his creation (Gen. 1:28) and was renewed after the flood, Gen. 9:2. God has put all things under man's feet, that he might serve himself, not only of the labour, but of the productions and lives of the inferior creatures; they are all delivered into his hand, nay, they are all *put under his feet.* He specifies some of the inferior animals (v. 7, 8), not only *sheep and oxen,* which man takes care of and provides for, but *the beasts of the field,* as well as those of the flood, yea, and those creatures which are most at a distance from man, as *the fowl of the air,* yea, *and the fish of the sea,* which live in another element and pass unseen through the paths of the seas. Man has arts to take these; though many of them are much stronger and many of them much swifter than he, yet, one way or other, he is too hard for them, Jam. 3:7. *Every kind of beasts, and birds, and things in the sea, is tamed, and has been tamed.* He has likewise liberty to use them as he has occasion. *Rise, Peter, kill and eat,* Acts 10:13. Every time we partake of fish or of fowl we realize this dominion which man has over the works of God's hands; and this is a reason for our subjection to God, our chief Lord, and to his dominion over us. 2. But this refers, in a particular manner, to Jesus Christ. Of him we are taught to expound it, Heb. 2:6-8, where the apostle, to prove the sovereign dominion of Christ both in heaven and in earth, shows that he is that man, that son of man, here spoken of, whom God *has crowned with glory and honour* and made to *have dominion over the works of his hands.* And it is certain that the greatest favour that ever was shown to the human race, and the greatest honour that ever was put upon the human nature, were exemplified in the incarnation and exaltation of the Lord Jesus; these far exceed the favours and honours done us by creation and providence, though they also are great and far more than we deserve. We have reason humbly to value ourselves by it and thankfully to admire the grace of God in it, (1.) That Jesus Christ assumed the nature of man, and, in that nature, humbled himself. He became the *Son of man,* a partaker of flesh and blood; being so, God visited him, which some apply to his sufferings for us, for it is said (Heb. 2:9), *For the suffering of death,* a visitation in wrath, *he was crowned with glory and honour.* God visited him; having laid upon him the iniquity of us all, he reckoned with him for it, visited him with a rod and with stripes, that we by them might be healed. He was, *for a little while* (so the apostle interprets it), made lower than the angels, when he took upon him the form of a servant and made himself of no reputation. (2.) That, in that nature, he is exalted to be Lord of all. God the Father exalted him, because he had humbled himself, *crowned him with glory and honour,* the glory which he had with him before the worlds were, set not only the *head of the church,* but *head over all things to the church,* and gave all things into his hand, entrusted him with the administration of the kingdom of providence in conjunction with and subserviency to the kingdom of grace. All the creatures are put under his feet; and, even in the days of his flesh, he gave some specimens of his power over them, as when he commanded the winds and the seas, and appointed a fish to pay his tribute. With good reason therefore does the psalmist conclude as he began, *Lord, how excellent is thy name in all the earth,* which has been honoured with the presence of the Redeemer, and is still enlightened by his gospel and governed by his wisdom and power! In singing this and praying it over, though we must not forget to acknowledge, with suitable affections, God's common favours to mankind, particularly in the serviceableness of the inferior creatures to us, yet we must especially set ourselves to give glory to our Lord Jesus, by confessing that he is Lord, submitting to him as our Lord, and waiting till we see all things put under him and all his enemies made his footstool." http://www.searchgodsword.org/com/mhc-com/view.cgi?book=ps&chapter=008.

[147] Vasile cel Mare, *Tâlcuire duhovnicească la psalmi* (Editura Institutului Biblic: București, 2000).

[148] Arthur Rimbaud, *Rimbaud's Illuminations: A study in angelism*, (Greenwood Press, 1969).

[149] http://tainacasatoriei.wordpress.com/2007/05/23/sexualitatea-si-castitatea-conjugala.

[150] http://www.orthodoxinfo.com/praxis/struggle.aspx.

[151] http://www.razboiulnevazut.org.

ajunge să se înduhovnicească şi să pătrundă din ce în ce mai mult în sensul tainic al existenţei sale. Am putea spune în sens ultim că este adevărat că ascetismul nu oferă din punct de vedere uman un răspuns ultim împotriva morţii. Moartea nu poate fi biruită prin ascetism dar ea poate fi cumva rezistată.[152] Prin ascetism omul poate face dovada rezistenţei împotriva morţii.[153] În acest sens trebuie să ne dăm seama de rolul important pe care îl joacă ascetismul filosofic în viaţa omului. Ascetismul este o viaţă care are şi implicaţii de ordin filosofic. Ascetismul nu neagă filosofia. A nega filosofia în plan ascetic ar însemna să negăm la un anumit nivel dorinţa de înţelepciune a omului.[154] În cadrul imperiului bizantin am putea spune că s-a realizat cea mai mare sinteză între filosofie şi ascetism toate acestea pe fondul elinismului.[155] Sinteza ascetică dintre filosofia greacă şi creştinsim a fost cumva isihasmul.[156] În acest sens am putea să enunţăm aici pe unul dintre cei mai mari autori ascetici ai vremurilor contemporane Ghelasie Gheroghe de la mănăstirea Frăsinei care a elaborat un sistem de învăţătură ascetică cât se poate de original.[157] Am putea vorbii astfel şi de filocalii ca şi de un fel de filosofie ascetică. Bazele profunde ale umanului nu pot fi decât ascetice şi filosofice. În acest sens, filosofia unită cu ascetismul pot conferii un chip angelic al omului.[158] Acest chip angelic din filosofie trebuie cultivat cât se poate de mult prin ascetism. Numai prin ascetism putem ajunge la o cunoaştere deplină a realităţilor duhovniceşti.[159] Prin urmare un sens care a fost resimţit de om încă din antichitate a fost sensul renunţării la lumea materială în favoarea celei cereşti.[160] Prin urmare este necesar să ne dăm seama că din punct de vedere duhovnicesc postul este una dintre cele mai mari filosofii la care poate ajunge omul.[161] „To understand the various liturgical particularities of the Lenten period, we must

[152] Caputo, John D, *Infestations: The Religion of the Death of God and Scott's Ascetic Ideal* Research in Phenomenology, Volume 25, Number 1, 1995 , pp. 261-268(8).

[153] Ignatie Briancianinov, *Experienţe ascetice* (Editura Sofia: Bucureşti, 2000).

[154] http://www.neofitcarpatinul.ro/AutoIndex-2.2.4/store/LEMENI%20ADRIAN/Simbolismul%20limbajului.doc.

[155] Theodor Simenschy, Un dicţionar al înţelepciunii, Editura Moldova, Iaşi.

[156] http://www.neofitcarpatinul.ro/AutoIndex-2.2.4/store/GHELASIE%20GHEORGHE/The%20Iconic%20Hesychasm.doc.

[157] Ghelasie Gheorghe, *Dialog in Absolut* (Editura Platytera: Bucureşti, 1994).

[158] Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului,* Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti. 2001.

[159] Alexander Schmemann, *Postul cel Mare*, (Editura Univers enciclopedic, Bucureşti, 1995).

[160] "Scopul iniţial al postirii de dinaintea Sfintelor Paşti era pregătirea catehumenilor care urmau să fie botezaţi de Paşti şi să intre în biserică. Cu toate acestea, a devenit curând o perioadă de pregătire spirituală înaintea sărbătorii Învierii Mântuitorului pentru aceia care erau deja creştini. Este simbolul viu al întregii vieţii a unui om care se va împlini prin propria înviere după moartea în Hristos. Postul Mare este caracterizat prin renunţarea la multe alimente, intensificarea rugăciunilor publice şi particulare, îmbunătăţire personală şi multă generozitate cu cei aflaţi în nevoi. Este simbolul viu al întregii vieţii a unui om care se va împlini prin propria înviere după moartea în Hristos. Este o perioadă de înnoire duhovnicească, o perioadă a pocăinţei, a curăţirii inimii şi minţii, de reîntoarcere către poruncile Domnului şi către aproapele nostru Alimentele cer nu sunt permise, tradiţional, sunt carnea şi produsele din lapte, peşte, vin şi ulei. (În unele tradiţii, doar uleiul de măsline nu este permis; în altele toate uleiurile vegetale sunt oprite.) Deoarece din punct de vedere canonic postul strict este oprit sâmbăta şi duminica, vinul şi uleiul sunt admise în aceste zile. Dacă sărbătoarea Buneivestiri cade în timpul Postului Mare, atunci peştele, vinul şi uleiul sunt permise în acea zi. Pe lângă slujbele religioase descrise mai jos, se consideră necesar să se acorde o atenţie sporită de către credincioşii ortodocşi rugăciunilor de acasă adică mai multe şi mai dese decât de obicei. Părinţii considerau postul fără rugăciune ca fiind "postul demonilor" deoarece demonii nu mănâncă datorită naturii lor necorporale dar nici nu se roagă. În Postul Mare, în zilele de peste săptămână (de luni până vineri), Biserica îndeamnă la ajunare până seara. De aceea ritualul de împărtăşanie din aceste zile a fost legat de vecernie, slujba care marchează încetarea ajunării. Acest ritual, destul de simplu la început, a fost înconjurat treptat de o solemnitate tot mai mare adăugându-i-se câteva elemente din rânduiala Sfintei Liturghii. Astfel s-a ajuns la constituirea Liturghiei Darurilor mai înainte sfinţite care a devenit unul din momentele de vârf ale Postului Mare prin frumuseţea sa deosebită şi solemnitatea sa. La această slujbă de seară, o parte din Trupul şi Sângele Mântuitorului de la slujba din ultima duminică sunt împărţite credincioşilor. Atribuită Sfântului Grigorie Dialogul, această slujbă nu a fost alcătuită de un singur autor ci este opera colectivă şi anonimă a Bisericii întregi. Dacă "postul ascetic" reprezintă abţinerea de la anumite mâncăruri şi băuturi şi reducerea substanţială a regimului alimentar în vederea eliberării de sub stăpânirea poftelor trupului, "postul total" sau ajunarea este renunţarea totală la mâncare şi băutură pe o durată scurtă de timp (o zi sau două) fiind expresia stării de pregătire şi aşteptare. În acest sens ajunarea face parte întotdeauna din pregătirea pentru unirea cu Hristos în Sfânta Împărtăşanie." http://ro.orthodoxwiki.org/Postul_mare.

[161] Amsterdam (1948): "Man's Disorder and God's Design". Evanston (1954): "Christ -- the Hope of the World". New Delhi (1961): "Jesus Christ -- the Light of the World". Uppsala (1968): "Behold I Make All Things New". Nairobi (1975): "Jesus Christ Frees and Unites". Vancouver (1983): "Jesus Christ -- the Life of the World". (Canberra (1991): "Come, Holy Spirit -- Renew the Whole Creation".

remember that they express and convey to us the spiritual meaning of Lent and are related to the central idea of Lent, to its function in the liturgical life of the Church. It is the idea of *repentance*. In the teaching of the Orthodox Church however, repentance means much more than a mere enumeration of sins and transgressions to the priest. Confession and absolution are but the result, the fruit, the "climax" of true repentance. And, before this result can be reached, become truly valid and meaningful, one must make a spiritual effort, go through a long period of preparation and purification. Repentance, in the Orthodox acceptance of this word, means a deep, radical *reevaluation* of our whole life, of all our ideas, judgments, worries, mutual relations, etc. It applies not only to some "bad actions," but to the whole of life, and is a Christian judgment passed on it, on its basic presuppositions. At every moment of our life, but especially during Lent, the Church invites us to concentrate our attention on the ultimate values and goals, to measure ourselves by the criteria of Christian teaching, to contemplate our existence in its relation to God. This is repentance and it consists therefore, before everything else, in the acquisition of the *Spirit of repentance*, i.e., of a special state of mind, a special disposition of our conscience and spiritual vision. The Lenten worship is thus a *school of repentance*. It teaches us *what* is repentance and *how* to acquire the spirit of repentance. It prepares us for and leads us to the *spiritual regeneration*, without which "absolution" remains meaningless. It is, in short, both teaching about repentance and the way of repentance. And, since there can be no real Christian life without repentance, without this constant "reevaluation" of life, the Lenten worship is an essential part of the liturgical tradition of the Church. The neglect of it, its reduction to a few purely formal obligations and customs, the deformation of its basic rules constitute one of the major deficiencies of our Church life today. The aim of this article is to outline at least the most important structures of Lenten worship, and thus to help Orthodox Christians to recover a more Orthodox idea of Lent."[162] Prin urmare caracterul "filosofic" al ascetismului se resimte în mai toate curentele filosofice ale umanității începând de la cele mai primitive la cele mai evaluate.[163] Astfel putem vorbii de o doctrină ascetică la mari filosofi germnai cum ar fi Hegel.[164] La fel am putea spune că găsim elemente disparate de doctrină ascetică la Johann Fichte.[165] Prin urmare şi în filosofia contemporană putem găsii unele doctrine mai elabotare referitoare la ascetism.[166] În acest sens putem spune că doctrina ascetismului stă în opoziție cu pantesimul.[167] Prin urmare este necesar să ne dăm seama de importanța conceptului de ascetism în plan filosofic.[168] S-a vorbit în acest sens de un fel de dialectică a îngerilor sau a vieții ascetice pe care aceştia ne-o sugerează.[169] Trebuie să ne dăm seama că în plan ascetic filosofia nu poate ajunge la măsura ultimă a "ascetismului angelic." Filosofia tinde în spre acest deziderat dar nu poate să îl ajungă în sens real.[170] Prin urmare am putea numii aceasta apofaza ascetismului.[171] În acest sens putem vorbii de mai multe aspecte ale ascetismului.[172] Există astfel chiar un aspect mental al ascetismului.[173] Ascetismul în sens profund

162 http://www.schmemann.org/byhim/lent.html.
163 http://home.planet.nl/~brouw724/Schopenhauer.html.
164 http://ro.wikipedia.org/wiki/Georg_Wilhelm_Friedrich_Hegel.
165 http://www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/ge/fichte.htm.
166 http://members.aol.com/pantheism0/hegel.htm.
167 http://www.pantheism.net/paul/history.htm.
168 http://eserver.org/philosophy/hegel-summary.html.
169 http://en.wikipedia.org/wiki/Dialectic.
170 http://www.morec.com/hegelgre.htm.
171 http://en.wikipedia.org/wiki/Epiphenomenalism.
172 http://www.sussex.ac.uk/Users/sefd0/bib/hegel.htm.
173 Burge, Tyler (1979). "Individualism and the Mental," *Midwest Studies in Philosophy*, Vol. 4, pp. 73-121. Davidson, Donald (1970). "Mental Events," reprinted in Davidson (1980), pp. 207-227. Davidson, Donald (1980). *Essays on Actions and Events*, Oxford: Clarendon Press. Descartes, René (1642/1986). *Meditations on First Philosophy*, translated by John Cottingham, Cambridge: Cambridge University Press. *Heil, John; and Alfred Mele (eds.) (1993).* Mental Causation. *Oxford: Clarendon Press.* Jackson, Frank (1982). "Epiphenomenal Qualia," *Philosophical Quarterly*, Vol. 32, pp. 127-36. Jaegwon Kim *(1998).* Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation. *Cambridge, Mass.: MIT Press..* Putnam, Hilary (1975). "The Meaning of 'Meaning'", in Putnam's *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers 2*, 1975, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 215-71. Robb, David (2003). "Mental Causation," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward Zalta (ed.). *Walter, Sven; and Heinz-Dieter Heckmann (eds.) (2003).* Physicalism and Mental Causation. *Exeter, England: Imprint Academic.* Yablo, Stephen (1992). "Mental Causation," *The Philosophical Review*, Vol. 101, No. 2, pp. 245-280. Yoo, Julie (2006). "Mental Causation," *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, James Fieser and Bradley Dowden (eds.).

implică o dispoziție mentală a individului de a aprofunda viața duzhovnicească şi pe cea lăuntrică.[174] În sensul apofatic al îngerilor sau a doctrinei angelice care se despriunde de aici putem vorbii de o aşa numită structură angelică a mentalului filosofic.[175] Baza profundă a acestui mental angelic înregistrat în plan ascetic este iubirea de înțelepciune.[176] Iubirea de înțelepiciune este o caracteristică a oamenilor dar şi a îngerilor.[177] Oamenii şi îngerii iubesc înțelepciunea. În acest sens am putea vorbii în plan ascetic de o iubire de „filosofie angelică."[178] În acest sens am putea spune că în plan ascetic Biserica Ortodoxă este cea care catalizează această gândire a filosofie angelice.[179] Gânditorul cel mai profund care a eleborat această sinteză între filosofia profană şi filosofia ascetică cu implicațiile ei cele mai profunde a fost Dionisie Areopagitul.[180] Am putea spune că stadiul ultim la care poate ajunge filosofia în plan ascetic este unul angelic. Acest stadiul nu poate fi în nici un fel un stadiu al identificării filosofiei cu cunoaşterea ultimă a înțelepciunii lui Dumnezeu.[181] Putem înțelege prin aceasta că în sens ultim filosofia nu poate să ne confere prea multe garanții că se v-a îndrepta în spre

[174] http://en.wikipedia.org/wiki/Problem_of_mental_causation.

[175] Hegel, G. W. F. (1977), Faith and Knowledge, trans. W. Cerf and H. S. Harris. Albany: SUNY Press. McDowell, J. (1994; 1996), Mind and World. Cambridge, MA: Harvard University Press. —— (2002), 'Responses', in Smith (2002). —— (2003a), 'L'Idealismo di Hegel come Radicalizazzione di Kant', in L. Ruggiu and I. Testa (eds) Hegel Contemporaneo: La Ricezione Americana di Hegel a Confronto con la Tradizione Europea. Milan: Guerini. —— (2003b), 'Hegel and the Myth of the Given', in W. Welsch and K. Vieweg (eds) Das Interesse des Denkens: Hegel aus heutiger Sicht. Mu¨ nchen: Wilhelm Fink Verlag. —— (2003c), 'The Apperceptive I and the Empirical Self: Towards a Heterodox Reading of ''Lordship and Bondage'' in Hegel's Phenomenology', Bulletin of the Hegel Society of Great Britain, 47/48. —— (2004), 'Selbstbestimmende Subjektivita¨t und externer Zwang', in C. Halbig, M. Quante and L. Siep (eds) Hegels Erbe. Frankfurt: Suhrkamp. Pippin, R. B. (1989), Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness. Cambridge: Cambridge University Press. —— (2002), 'Leaving Nature Behind, or Two Cheers for ''Subjectivism'' ', in Smith (2002). —— (2005), The Persistence of Subjectivity: On the Kantian Aftermath. Cambridge: Cambridge
University Press. Sellars, W. (1997), Empiricism and the Philosophy of Mind. Cambridge, MA: Harvard University Press. Smith, N. H. (2002). (ed.), Reading McDowell: On 'Mind and World'. London and New York: Routledge. 410 John McDowell r The Author 2007. Journal compilation r Blackwell Publishing Ltd. 2007.

[176] Baker, L. (1993). Metaphysics and mental causation, Mental Causation, hrsg. v. J. Heil & A. Mele, 75-95. Oxford: Clarendon Press. Baker, L. (1995). *Explaining Attitudes*. Cambridge: Cambridge University Press. Benecke, E. (1901). On the aspect theory of the relation of mind to body. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1, 18-44. Birnbacher, D. (2006). Causal interpretations of correlations between neural and conscious events. *Journal of Consciousness Studies*, 13, 115-128. Bonnet, C. (1755). *Essai de Psychologie. Ou Considerations de l'Ame, sur l'Habitude et sur l'Education.* London. Reprinted 1978, Hildesheim: Georg Olms Verlag. Burge, T. (1979). Individualism and the mental. *Midwest Studies in Philosophy*, 4, 73-121.
Burge, T. (1993). Mind-body causation and explanatory practice, *Mental Causation*, hrsg. v. J. Heil & A. Mele, 97-120. Oxford: Clarendon Press. Campbell, N. (1997). Anomalous monism and the charge of epiphenomenalism. *Dialectica*, 52, 23-39. Campbell, N. (1998). The standard objection to anomalous monism. *Australasian Journal of Philosophy*, 75, 373-382. Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford: Oxford University Press. Davidson, D. (1963). Actions, reasons, and causes. *Journal of Philosophy*, 60, 685-700. Reprinted in Essays on Actions and Events, 3-19. Oxford: Clarendon Press 1980. Davidson, D. (1970). *Mental events, Experience and Theory*, ed. L. Foster & J.W. Swanson, 79-101. Amherst, MA: The University of Massachusetts Press and Duckworth. Reprinted in *Essays on Actions and Events*, 207-225. Oxford: Clarendon Press 1980. Davidson, D. (1993). *Thinking causes, Mental Causation*, ed. J. Heil A. Mele, 3-17. Oxford: Clarendon Press. Dretske, F. (1988). *Explaining Behavior: Reasons in a World of Causes*. Cambridge, MA: MIT Press. Dretske, F. (1989). Reasons and causes. *Philosophical Perspectives*, 3, 1-15. Ewing, A. (1953). *The Fundamental Problems of Philosophy*. New York: Macmillan. Fodor, J. (1987). *Psychosemantics*. Cambridge, MA: MIT Press. Fodor, J. (1989). Making mind matter more. *Philosophical Topics*, 17, 59-79. Reprinted in *A Theory of Content and Other Essays*, 137-160. Cambridge, MA: MIT Press 1990. Fodor, J. (1991). A modal argument for narrow content. *Journal of Philosophy*, 88, 5-26. Fodor, J. (1995). *The Elm and the Expert: Mentalese and its Semantics*. Cambridge, MA: MIT Press. Foster, J. (1996). *The Immaterial Self*. London: Routledge. Haggard, P. & Eimer, M. (1999). On the relation between brain potentials and the awareness of voluntary movements. *Experimental Brain Research*, 126, 128-133. Hodgson, S. (1965). *Time and Space: A Metaphysical Essay*. London: Longmans, Green. Honderich, T. (1982). The argument for anomalous monism. *Analysis*, 42, 59-64. Huxley, T.H. (1874). On the hypothesis that animals are automata, and its history. *Fortnightly Review*, 22, 555-580. Reprinted in *Collected Essays: Volume I, Method and Results*, 195-250. London: Macmillan 1893. Huxley, T.H. (1898). *Hume with Helps to the Study of Berkeley*. New York: D. Appleton and Company. Hyslop, A. (1998). Methodological epiphenomenalism. *Australasian Journal of Philosophy*, 76, 61-70. Jackson, F. (1982). Epiphenomenal qualia. *Philosophical Quarterly*, 32, 127-136. Jackson, F. & Pettit, P. (1990). Program explanation: A general perspective. *Analysis*, 50, 107-117. James, W. (1879). Are we automata? *Mind*, 4, 1-22. Keller, I. & Heckhausen, H. (1990). Readiness potentials preceding spontaneous motor acts: Voluntary vs. involuntary control. *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, 76, 351-361. Kim, J. (1989a). The myth of nonreductive materialism. *Proceedings of the American Philosophical Association*, 63, 31-47. Reprinted in *Supervenience and*

angelism dacă nu este o filosofie ascetică.[182] În acest sens, filosofia angelică este în cele din urmă o filosofie apofatică, o filosofie care deja intră pe terenul teologic. Am putea spune în acest sens că numai Dumnezeu este cel care poate conferii un sens profund iubirii de înțelepciune omenească. Acest sens este realizat prin orientarea omului în spre lumea angelică. Prin filosofie omul poate converge cu îngerii într-un stadiu dialogic. „Cunoaşterea lui Dumnezeu prin lumea văzută nu este singurul mod de a-L cunoaşte pe Dumnezeu. Trebuie să existe şi alt mod de revelare a lui Dumnezeu şi de cunoaştere a Lui şi de participare la El, adica un mod nelegat de simbolurile văzute şi deci mai potrivit cu spiritualitatea absolută a lui Dumnezeu. Această revelare şi cunoaştere a lui Dumnezeu, mai potrivita cu El, are loc prin lumea îngerilor, ființe spirituale netrupeşti, ce stau in jurul tronului lui Dumnezeu. Caci dacă Dumnezeu n-ar fi creat decât ființe spirituale trupeşti, ar însemna că ființa supremă, Dumnezeu, nu poate fi cunoscută decât prin forme sensibile şi că, deci, de existența absolutului este legată în mod ontologic de materie. Iar aceasta ar arunca un dubiu asupra creației înseşi. Căci o materie ținând de ființa absolută ar lua acesteia din urmă capacitatea creației, dându-i un caracter panteist. Existența

---

Mind: Selected Philosophical Essays, 265-284. Cambridge: Cambridge University Press 1993. Kim, J. (1993a). Can supervenience and 'non-strict laws' save anomalous monism?, *Mental Causation*, ed. J. Heil & A. Mele, 19-26. Oxford: Clarendon Press. Kim, J. (1998). *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. Cambridge, MA: MIT Press. Kim, J. (2003a). Blocking causal drainage and other maintenance chores with mental causation. *Philosophy and Phenomenological Research*, 67, 151-176. Kim, J. (2003b). Philosophy of psychology, *Donald Davidson*, ed. K. Ludwig, 113-136. Oxford: Clarendon. Kim, J. (2005). *Physicalism – Or Something Near Enough*. Cambridge, MA: Princeton University Press. Lachs, J. (1963). The impotent mind. *Review of Metaphysics*, 17, 187-199. Latham, N. (2003). Are there any nonmotivating reasons for action?, *Physicalism and Mental Causation: The Metaphysics of Mind and Action*, ed. S. Walter & H.D. Heckmann, 273-294. Thoverton: Imprint Academic. LePore, E. & Loewer, B. (1987). Mind matters. *Journal of Philosophy*, 84, 630-642. Lewis, D. (1983). Extrinsic properties. *Philosophical Studies*, 44, 197-200. Libet, B. (1985). Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action. *Behavioral and Brain Sciences*, 8, 529-539. Libet, B., Gleason, C., Wright, E. & Pearl, D. (1983). Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activities (readiness-potential): The unconscious initiation of a freely voluntary act. *Brain*, 106, 623-642. McLaughlin, B. (1989). Type epiphenomenalism, type dualism, and the causal priority of the physical. *Philosophical Perspectives*, 3, 109-135. McLaughlin, B. (1994). *Epiphenomenalism, A Companion to the Philosophy of Mind*, ed. S. Guttenplan, 277-288. Oxford: Blackwell. Mill, J.S. (1865). *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*. *Collected Works of John Stuart Mill*, Vol. 9, ed. J.M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1979. Miller, J. & Trevena, J. (2002). Cortical movement preparation and conscious decisions: Averaging artifacts and timing biases. *Consciousness and Cognition*, 11, 308-313. Pauen, M. (2006). Feeling causes. *Journal of Consciousness Studies*, 13, 129-152. Pockett, S., Banks, W. & Gallagher, S. (2006). *Does Consciousness Cause Behavior?* Cambridge, MA: MIT Press. Popper, K. & Eccles, J. (1977). *The Self and Its Brain*. New York: Springer. Putnam, H. (1975). The meaning of 'meaning'. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 7, 131-193. Reprinted in *Mind, Language, and Reality: Philosophical Papers, Vol. 2*, 215-271. Cambridge: Cambridge University Press 1975. Robinson, W. (1982). Causation, sensations and knowledge. *Mind*, 91, 524-540. Robinson, W. (2003). Epiphenomenalism, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2003 Edition), hrsg. v. E. Zalta, URL = . Robinson, W. (2004). *Understanding Phenomenal Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press. Robinson, W. (2006). Knowing epiphenomena. *Journal of Consciousness Studies*, 13, 85-100. Russell, B. (1948). *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. London: Allen & Unwin. Sosa, E. (1993). Davidson's Thinking Causes, *Mental Causation*, ed. J. Heil & A. Mele, 41-50. Oxford: Clarendon Press. Staudacher, A. (2006). Epistemological challenges to qualia-epiphenomenalism. *Journal of Consciousness Studies*, 13, 153-175. Taylor, A. (1927) *Plato: The Man and his Work*. New York: MacVeagh. Taylor, R. (1963). *Metaphysics*. Englewood Cliffs: Prentice Hall. Trevena, J. & Miller, J. (2002). Cortical movement preparation before and after a conscious decision to move. *Consciousness and Cognition*, 11, 162-190. Wegner, D. (2002). *The Illusion of Conscious Will*. Cambridge, MA: MIT Press. Wilson, G. (1997). Reasons as Causes for Action, *Contemporary Action Theory*, ed. G. Holmstrom-Hintikka & R. Tuomela. Dordrecht: Kluwer. Yablo, S. (1992). Mental causation. *Philosophical Review*, 101, 245-280.

[177] http://www.steliart.com/angelology_angelic_orders.html.

[178] 1979. *The Complete Poems of George Santayana: A Critical Edition*. Edited, with an introduction, by W. G. Holzberger. Bucknel University Press.

[179] http://www.theuniversityconcourse.com/I,2,2-27-1996/delaPrada.htm.

[180] Dillon, John, *The Middle Platonists*, Duckworth, Great Britain, 1977. Ferguson, Everett (ed.), *Encyclopedia of Early Christianity*, Garland Publishing, New York, 1990. Finan, Thomas; Twaney, Vincent (eds.), *The Relationship between Neoplatonism and Christianity*, Four Courts Press, Dublin, 1992. Luibheid, Colm (transl.), *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, Paulist Press (Classics of Western Spirituality), New York, 1987. Livraga, Jorge Angel, *Manuel d'Introduction aux philosophies d'orient et d'occident,* Nouvelle Acropole, France. O'Leary, Dominic J., *Neoplatonism and Christian Thought*, State University Press, New York, 1982. Underhill, Evelyn, *Mysticism*, Meridian, Noonday Press, New-York, 1955. Yates, Frances A., *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge and Kegan Paul, London. 1964.

fiinţelor spirituale create netrupesti, îngerii, ne arată posibilitatea unei cunoaşteri directe a realitatii spirituale, posibilitatea unei comunicari directe între spirit şi spirit. De aici decurg două moduri sau două planuri de revelare a lui Dumnezeu : unul direct spiritual şi un altul prin forme sensibile. Fiindcă spiritul se afla pe multe trepte, există o multiplicitate de trepte ale creaţiei spirituale. Dar pentru că Dumnezeu este unul, creaţia trebuie să fie şi ea o unitate, iar spiritele cunoscătoare, încorporate (oamenii) sau neîncorporate (îngerii) trebuie să o poată cuprinde într-un mod solidar. Având misiunea să ajute pe om să se ridice şi să ridice lumea în eon, în timpul copleşit de eternitate, îngerii sunt creaţi în solidaritate ontologică cu întreaga lume. Ei ajuta pe oameni să faca acest urcuş spre Dumnezeu atat pe planul cunoaşterii, cât şi pe cel al întăririi spirituale duhovnicesti. Pe de altă parte, şi îngerii câstigă într-un anumit fel din legătura lor ontologica cu oamenii. Ei comunică oamenilor o experienţă nesensibilă a lui Dumnezeu, iar oamenii comunica îngerilor o experienţa mai sensibilă a lui Dumnezeu."[183]

În acest sens trebuie să înţelegem că îngerii nu sunt ceea ce noi asociem cu un fel de frumoase tablouri ale lui Rafael din vremea Renaşterii sau un fel de statui sculptate care însoţesc arhitecturile gotice sau ca şi fiinţe care intervin în vieţile noastre când suntem la vreme de necaz.[184] Menirea îngerilor şi sensul lor este unul ascetic, este un sens profund al demonatsraţiei capacităţii de înduhovnicire şi de spiritualizare a omului. Artele au degenerat şi au distorsionat de multe ori rolul îngerilor transformându-i în obiecte pur decorative sau menite să slujească relaţia dintre Dumnezeu şi om. În acest sens s-a simţit în creştinsim ca îngerii să fie cinstiţi din punct de vedere liturgic în iconografie. Biserica priveşte îngerii ca şi fiinţe ale transcendetului sau ale asceticului. În primele cărţi ale Pentatehului din Vechiul Testament, putem vedea cum mai mulţi îngeri au apărut unor patriarhi îmbunătăţiţi ai poporului lui Israel şi au vorbit cu ei. La fel aceşti îngeri au apărut în faţa unor prooroci vizionari. Rolul ascetic al îngerilor poate fi văzut şi din apariţia a doi îngeri în cazul lui Lot pentru a îi vestii distrugerea Sodomei şi a Gomorei. Prin urmare, ne putem da seama că până şi în plan filosofice îngerii au un rol ascetic moralizator. În cazul lui Lot şi a lui Avraam putem vedea cum aceşti îngeri au fost ca şi simplii "oameni" care au mâncat cu cele două personaje biblice.

În plan istoric, trebuie să ne dăm seama că îngerii au devenit o parte integrală din religia iudaică numai după captivitatea babilonică, în jurul anului 450 înainte de Hristos. Am putea spune că anul 450 înainte de Hristos a fost anul în care îngerii au fost recunoscuţi official ca şi o parte din religia iudaică. Numai mai târziu, prin anul 200 înainte de Hristos, îngerii au început să apară extrem de frecvent în literatură religioasă iudaică.[185] În cartea lui Tobie ni se spune astfel că îngerii au un rol conducător în activităţile oamenilor, în special în călătoriile lor. Prin urmare, putem vedea astfel un fel de îngermănare a omului cu îngerii şi cu sfera lor de vieţuire. Îngerii sunt un fel de „fiinţe filosofice." Ei sunt iubitori şi profunzi cunoscători ai înţelepciunii nepătrunse a lui Dumnezeu. Am putea spune că din anumite punct de vedere şi „îngerii sunt chipul şi asemănare" a lui Dumnezeu. În acest sens, pentru teologul romano catolic Toma de Aquio, îngerii sunt un fel de fiinţe compuse din potenţă şi din act. Trebuie să spunem că din punct de vedere ascetic, în mistica romano catolică s-a înregistrat un fel de regresiune în spre impersonalismul concepţiei referitoare la îngeri care au fost asemănaţi cu un fel de materie spirituală. În acest sens, în confesiunile creştine occidnetale îngerii au degenerat în spre a fi un fel de materie impersonală.[186] Prin urmare Toma de Aquino vede în îngeri un fel de substanţă compusă. Este de la sine înţeles că angheologia lui Toma de Aquino nu este indentică Dionise Areopagitul. „Dionisie Areopagitul este cea mai mare autoritate în materie de angeologie creştină. Opera sa include mai multe cărţi legate de lumea îngerilor, dintre care enumerăm următoarele lucrări: "ierarhia celestă", "lerarhia eclesiastică", "Numele dumnezeieşti" şi "Epistolă". Considerată poate cea preţioasă mărturie a misticismului occidental şi a creştinismului timpuriu, "lerarhia celestă" este cel mai celebru text al angeologiei creştine. Acest text reuneşte şi codifică înţelepciunea milenară transmisă de-a lungul secolelor de oamenii care au atins trepte profunde ale desăvârşirii spirituale. În această lucrare Areopagitul spune că

[181] http://www.katapi.org.uk/Liturgy/Anaph1.htm.
[182] Andrei Pleşu, *Abscenitatea publică,* (Editura Humanitas: Bucureşti, 2007).
[183] http://www.crestinortodox.ro/Numarul_ingerilor_si_ierarhia_ingereasca_7725.html.
[184] http://www.wsu.edu:8080/~dee/REN/IDEA.HTM.
[185] Mould Pochim, *Îngerii lui Dumnezeu,* (Editura Clonmore şi Reynolds, 1960).
[186] Toma de Aquino, *De spiritualibus creaturis,* (Wisconsin: Clonmore and Reynold, 1960).

ierarhiile angelice cereşti participă la guvernarea întregii creaţii şi sunt mult mai apropiate de Principiul Dumnezeiesc, reflectând într-o proporţie mult mai mare voinţa dumnezeiască, decât se produce aceasta în cazul oamenilor: "iluminările Principiului Dumnezeiesc se împlinesc mai întâi în ei şi apoi prin ei ni se transmit nouă, oamenilor, revelaţiile superioare."[187] O mare diferenţă dintre Biserica Ortodoxă şi confesiunile creştine occidentale este faptul că în plan teologic de exemplu îngerii sunt asimilaţi mai mult de studiul metafizicii şi nu al asceticii. În plan ortodox îngerii sunt mai mult asimilaţi cu ascetica. Prin urmare, în sens ascetic esneţa unui înger este finită, în timp ce esenţa lui Dumnezeu este infinită. În acest sens îngerii pot fi într—un sens aristotelic un fel de act pur asemănător cu fiinţa ultimă a lui Dumnezeu. Mă refer aici la învăţăturile lui Aristotel despre actus purus. Putem spune că în plan ascetic îngerii nu există din punct de vedere material. Prin urmare am putea spune că la baza ascetismului în monahism, în special în monahsimul ortodox stă nevoia omului de spiritualizare sau nevoia lui de a intra în conatct sau de a duce o viaţă asemănătoarte îngerilor. Astfel, am putea spune că un înger nu are limitaţii material şi nu este sau nu poate fi condiţionat de timp şi de necesitatea contingentului. Am putea spune în acest sens că îngerii sunt fiinţe intelectuale şi nu sunt fiinţe statice. Astfel, în plan ascetic un înger este unde poate fi. Prin urmare îngerii nu sunt limitaţi de spaţiu sau de categoriile lui. S-a mai spus astfel despre îngeri că sunt substanţe compuse. Nu putem de exemplu să spunem despre îngeri că nu sunt o entitate compusă. Nu putem să spunem despre îngeri că sunt un fel de specii compuse. Fiecare înger este o specie deosebită. Nu putem spune despre îngeri în sens ascetic că sunt doi la fel. În acest sens îngerii nu au nici un fel de materie în ei.[188]

„Numele Întâietorilor indică un caracter divin suveran şi o putere de comandă, care este în perfectă consonanţă cu puterile suverane; ei se modelează după acelaşi Principiu Unic, izvor al tuturor principiilor; ei, cu ajutorul bunei coordonări a ierarhiilor suverane, exprimă acest principiu ca Principiu ordonator suveran. Sfânta ierarhie al Arhanghelilor, prin poziţia sa centrală în ierarhie este legat în mod egal atât de sfinţii Întâietori cât şi de Îngeri; ei primesc pe scară ierarhică lumina Principiului Dumnezeiesc prin intermediul ordinelor superioare şi le transmit plini de bunătate Îngerilor, care la rândul lor ni le manifestă nouă, ca răspuns la sfintele acţiuni şi rugăciuni ale celor care devin iluminaţi de Dumnezeu. Cu Îngerii, cum am spus, se încheie şi se completează ordinele Fiinţelor cereşti, pentru că Îngerii, ultimele dintre entităţile cereşti, posedă caracterul de mesageri şi sunt cei mai apropiaţi de noi; de aceea, mai mult lor decât celorlalţi li se potriveşte numele de îngeri deoarece sarcina lor este aceea de a se ocupa de tot ceea ce este manifestat, şi mai mult, de lucrurile din lumea aceasta. Din acest motiv, Înţelepciunea Dumnezeiască a încredinţat Îngerilor ierarhia noastră umană, desemnându-l pe Mihail principe al poporului evreu, şi chemând şi alţi îngeri să prezideze peste diferite popoare. De aceea, în antichitate se spunea că se stabilesc hotarele unui popor după numărul îngerilor lui Dumnezeu care-l ocrotesc."[189]

Deşi îngerii posedă intelect ei cunosc după unele tradiţii în sensul cunoaşterii printr-un fel de forme universale. O caracteristă a îngerilor este că ei nu pot locui dincolo de Iisus Hristos care este cumva un principiu raţional sau al înţelepciunii care îi conduce. Am putea spune că îngerii au raportat la omanii o capacitate mai mare de intuiţie.[190] În acest sens pentru a cunoaşte, îngerii nu se bazează pe simţuri după cum o fac oamenii. În acest sens putem spune despre îngeri că sunt fiinţe care au liber arbitru. Deci îngerii sunt capabili să facă alegeri la fel cum fac cumva oamneii. În acest sens, am putea spune că îngerii pot vedea esenţa lui Dumnezeu. Vederea acestei esenţe a lui Dumnezeu îi face să fie pentru totdeauna fiinţe care progresează în bine. Îngerii simt un fel de chemare „irevocabilă" spre Dumnezeu. Un înger în sens uman nu poate păcătui. Rolul îngerilor în sens ascetic este să îi ajute cumva pe oameni să se mântuiască.[191] Trebuie ca

---

[187] http://angelinspir.ro/povestiri/dionisie-areopagitul-si-ierarhiile-angelice.html.

[188] http://www.goarch.org/en/ourfaith/articles/article7103.asp.

[189] Idem.

[190] AJ Giannini, J Daood,MC Giannini, R Boniface, PG Rhodes. Intellect versus intuition--dichotomy in the reception of nonverbal communication.Journal of General Psychology. 99:19-24,1978 AJ Giannini, ME Barringer, MC Giannini, RH Loiselle. Lack of relationship between handedness and intuitive and intellectual (rationalistic) modes of information processing. Journal of General Psychology. 111:31-37 1984.

[191] N.F. Robinson, *Monasticism in the Orthodox Churches*, London, 1916. C. Cavarnos, *Anchored in God*, Athens, 1959.

omul în sens ascetic să lase îngerii să lucreze asupra lui şi să îi atragă în spre sine.[192] Prin urmare am putea spune că există o puternică apropiere între modul de viață al monahilor şi îngerii.[193] În acest sens nu excistă o mai marea asemănare la care poate ajunge omul a vieții angelice decât prin genul de viață monahală.[194] În acest sens am putea spune că ierarhia îngerească este una nematerială. În acest sens, am putea spune că în sens duhovnicesc îngerii pto ajunge aproape de tronul lui Dumnezeu şi prin ei pot ajunge şi asceții. Imitându-i pe îngeri putem ajunge lângă tronul lui Dumnezeu. În acest sens Grigorie de Nyssa sd-a exprimat referitor la îngeri că ei sunt „îngeri ai slujirii." De asemenea îngerii pot să ne asiste.[195] În sens oemensc există o tradiție de peste 4000 de ani prin care sunt atestați ca ființe existente.[196] Prin urmare trebuie să ne dăm seama că îngerii sunt ființe duhovniceşti.[197] În acest sens am putea spune că îngerii sunt „purtătorii de cuvânt al lui Dumnezeu."[198] În acest sens cel mai deplin chip îngeresc al lui îngerilor raportat la omn este menirea lor ascetică.[199] „People from many times and cultures (even those who are not Christian, Jewish, Mormon, or Moslem) insist that angels have another task: that of being a guardian for specific people. The philosopher Philo described their protective role. The Bible speaks of angels as protectors too, but doesn't say much about the role of these "guardian angels". Psalm 34:7 is a good example; also the angel for each of the Asia Minor churches in Revelation. Jesus speaks of children as having their own angels. In Acts 12:15, the people at John Mark's mother's house thought their servant was seeing Peter's assigned angel at the doorway, when it was really Peter who had just escaped jail, thanks to help from an angel. Whether the jailbreaking angel really was 'assigned' to Peter (as they thought) or just to the task is not said, but they seemed to expect the angel to look like Peter. In an emergency role, angels can be like a divinely-sent 'first responder'. Thomas Aquinas insisted that God gave everyone their own guardian angel. In their guardian roles, angels are in no way dainty, Precious Moments-like creampuffs. They can be the fiercest of warriors and the swiftest of rescuers, and angelic determination knows no bounds. After all, they're on a mission. From God. Scripture shows they have another fierce task: when God passes judgement on injustice, angels are often the ones who carry out the sentence. The usual image shows them with flaming swords, but the Bible shows how they can execute judgement in other ways. When carrying out a sentence, angels are more like a strike force than envoys. You won't find angels doing this on a Christmas card. Then, there are the Biblical references to the "**Angel Of the Lord**". Some hold this to be a particular archangel who acts as God's stunt double, to avoid the damage God's full presence does to created beings. But some ancient parts of the Jewish and Christian traditions report that this was often a pious way for the writers to avoid using God's name in vain. When they said "The Angel of the Lord", they sometimes meant "God". This substitution works fine for the book of Judges. But using "Angel Of the Lord" this way takes the edge off of one of the Bible's most powerful moments: Abraham's near-sacrifice of Isaac, where the "I" is clearly God and no angel. Perhaps it's best to view such happenings the way the prophet Hosea saw Jacob's wrestling match: Jacob was both contending with God *and* wrestling with the unnamed 'man' Hosea calls an angel. How? God knows. As Christians over the years have told it, angels have their counterparts on the 'dark side': demons. Most of what's said about angels can be flipped around and said of demons. (Keep this in mind whenever you read about either one. It helps us to understand the Plot.) Demons, however, have no message of their own to tell, they only have lies so they can undermine God's message. Since they no longer have their natural purpose, the demons' very existence is twisted up and broken. Satan is generally pictured as peer to the archangels such as Michael and Gabriel. It is written that Satan can come disguised as an angel of light (hence the name 'Lucifer'). Demons can come pretending to be angels, but unlike angels, they try to puff you up or divert you from Jesus or Scripture. Or, a demon will whip up your doubts until they blaze like a firestorm in your head. And they seize most any opportunity to rank themselves higher. Angels are a very different thing from 'spirit guides'. Angels don't try to run your

192 Robert Boileau, *Metafizica îngerilor* (USA, 2007).
193 http://ro.orthodoxwiki.org/Monahism.
194 http://www.crestinortodox.ro/Tunderea_in_monahism_7741.html.
195 http://www.newadvent.org/cathen/01476d.htm.
196 http://www.pantheon.org/articles/a/angels.html.
197 http://skepdic.com/angels.html.
198 http://www.ibelieveinangels.com/.
199 http://www.spiritual.com.au/articles/angels/angels_rherman.htm.

life, they just do what they're sent to do and then slip back into the background. You don't go looking for an angel; they'll come in God's good timing. 'Spirit guides' *keep coming back* whether you want them there or not, manipulating and steering, demanding attention, trying to change the person into their image. 'Spirit guides' *want* you to be dependent on them. It's best not to mess with such phantoms, but if you have, please ask God to send them away, and find prayer partners to bear this struggle with you. Who knows, God may send a real angel to roust out the spirit guides."[200]

CONCLUZII

Încheiem aici micul nostru volum despre ascetism. Prezentele rânduri s-au voit doar o trecere în revistă a ceea ce noi înțelegem prin ascetism. Ele se vor un îndemn la carearea unei „conştiințe ascetice" a omului. În acest sens dincolo de simplele renunțări alimentare la produsele culinare, este necesară creația unei conştiințe ascetice, a unei conştințiozități a ascetismului. Prin urmare, ele se vor un îndemn generic adresat celor care sunt interesați de îmbunătățierea vieții duhovniceşti. În mediul popular de la noi există un fel de înțelegere a ascetismului ca şi o simplă reducere a omului de la consumul de mâncăruri de grăsimi sau de alte produse alimentare foarte condimentate. Ascetismul este mult mai mult, este mai presus de orice o gustare din viața necreată şi un anumit simț al eternității. aceasta are loc numai atunci când ascetismul este însoțit de restul practicilor vieții creştine. În acelaşi timp ascetismul este o metodă de a ajunge la sfințenie. În religiile lumii sunt puține curente care văd în ascetism o modalitate a ajunge să ne unim cu Dumnezeu. Măsurile ascetice la care au ajuns nevoitorii Bisericii Ortodoxe variază în funcție de sârguințele personale ale fiecăruia. În acest sens putem spune că sfințenia poate fi practicată. Trebuie să înțelegem că ascetismul este religios. Putem vorbii şi de ascetisme pur seculare cum ar fi dietele vegetale sau cele medicale. Sensul ascetismului în creştinism este diferit. Ascetismul nu este o simplă doctrină religioasă ci una practică, care pune sfințenia în folosință. Un mare ascet în mediul bizatin am putea spune că a fost Grigorie Palama arhiepiscopul Tesalonicului care a fost şi canonizat de Biserica Ortordoxă. El a spus că ascetismul nu pooate fi altul decât acela care ne conduce în spre vederea lui Dumnezeu. Orice altă formă de ascetism nu este credibilă.

„Grigorie Palama a fost chemat să dea un raspuns cu privire la aceasta învățatură eronată bâzandu-se pe tradiția patristică precedentă şi incercand să o aprofundeze în problema respectivă. Grigorie a răspuns că isihaştii nu văd Ființa lui Dumnezeu, ci energiile necreate care se revarsa din Ființa Lui. Teologia romano-catolică nu admite o deosebire reală între ființa şi lucrările lui Dumnezeu. Lumina slavei şi Lumina harului sunt deopotrivă create ca şi virtuțile din sfinți, chiar dacă aparțin unui ordin supranatural. Părinții răsăriteni au facut o distincție între ființa şi lucrările lui Dumnezeu. Grigorie Palama nu a făcut decât să stăruie în deosebirea dintre ființa lui Dumnezeu şi lucrările necreate izvorate din ea. Dar uneori vorbindu-se de varietatea lucrarilor dumnezeieşti, se uită să se mentioneze ca prin fiecare lucrează Dumnezeu, Cel unul in ființă. Unirea reala cu Dumnezeu şi în general, trăirea mistică pun teologia creştina în fața unei probleme antinomice "anume aceea a accesibilității la natura inaccesibila". Necesitatea de a stabili o baza dogmatica a unirii cu Dumnezeu este ceea ce a determinat Biserica Răsăritului să formuleze o învătătură privind distincția reală existentă între ființa şi energiile dumnezeieşti. Cu această problemă, deopotrivă a teologiei patristice şi moderne, ne situăm în câmpul teologiei apofatice. Apofatismul implica atât un sens negativ, cât şi unul pozitiv. Pe de-o parte se subliniază transcendența şi incomprehensibilitatea lui Dumnezeu, "pe care nimeni nu L-a vazut şi nici nu poate să-L vada", pe de alta parte asigura posibilitatea unei întâlniri față către față cu Dumnezeu şi a unirii nemijlocite cu El. Pentru a exprima acest dublu adevar, că Dumnezeu este de o dată taină şi revelație, teologia patristică a recurs la distincția între ființa

[200] http://www.spirithome.com/angels.html.

dumnezeiască şi energiile dumnezeiesti necreate. Învăţătura despre energiile necreate, propune o întelegere dinamica a relaţiilor dintre Dumnezeu şi lume. Diferenţa dintre fiinţă şi energie ale carei urme urcă până la filosofia greacă clasică, termeni întâlniţi şi la Aristotel capătă o formulare pozitiva la Părinţii capadocieni, care la rândul lor, urmeaza tradiţia veche a Bisericii apostolice. Sfântul Clement Alexandrinul subliniază că graiul omenesc este neputincios în a exprima fiinţa dumnezeiască, dar puterile şi lucrarile lui Dumnezeu pot fi cunoscute. Cuvintele "dynamis" şi "energeia" sunt folosite de Clement ca sinonime deşi la Aristotel acestea au inteles diferit. Înaintea Slui Clement, Irineu al Lyonului respinge pretenţia gnosticilor de a cunoaşte fiinţa lui Dumnezeu. Sfântul Vasile cel Mare abordează această temă, a distincţiilor şi a cunoaşterii de Dumnezeu în diferite scrieri ale sale, in special in cele împotriva lui Eunomie. Ca mărturie aducem Scrisoarea 234, adresata lui Amfilohiu, în care Sfântul Vasile face urmatoarele precizări : Noi spunem că cunoasterea poate fi înteleasa în mai multe feluri (...) dacă afirma cineva că nu cunoaşte fiinţa lui Dumnezeu, prin aceasta el nu vrea să spună ca nu are nici o cunoaştere despre Acesta (...), că spune că cunoaştem mărirea şi puterea lui Dumnezeu (...), însă învătăm că fiinţa Lui este cu totul altceva (...), pentru că una este fiinţa lui Dumnezeu şi cu totul altceva însuşirile; pentru că lucrarile Lui sunt cele care coboară spre noi, pe când fiinţa Lui rămâne inaccesibila. Este evident că distinctia între fiinţa dumnezeiască şi energiile dumnezeieşti necreate, care îşi va gasi expresia maximă în teologia Sfântului Grigorie Palama, o gasim deja formulată în mod explicit în teologia patristică a primelor secole creştine, ea nefiind o inovaţie aşa cum au susţinut adversarii lui Palama, în scopul programatic de a apăra o teologie care în linia augustiniană şi tomista ignora această distincţie patristică."[201]

În actul de a renunţa la mâncare, la confortul culinar sau la cel caznic, ascetismul trebuie privit ceva mai mult decât un simplu excerciţiu sau o disciplină fizică. Aceste produse sunt cât se poate de dăunătoare consmului exagerat. Dare am putea spune că nu în aceasta constă esenţa ascetismului. Esenţa ascetimsului cosntă în ţeleul final care este îndumnezeirea omului, sau starea de theosis. Dimensiunea ascetică în sens isihast are un rol lăuntric. Ascetismul ortodox şi în general cel creştin pune mare accept pe latura lăuntrică a postului sau a ascezei. De fapt ascest aspect a fost dezbătut încă din vremurile Noului Testament. În Noul Testament ascetismul era înţeles ca şi un fel de renunţare la produse culinare fără să aibă nici un fel de implicaţie lăuntrică. Astfel, în mentalitatea iudaică era destul postul alimentar. „Cuvântul grec askesis este greu de determinat etimologic. "Homer îl foloseşte pentru a reda ideea unei activităþi artistice (Iliada 10, 438; 23, 743) sau tehnice (Iliada 3, 388; 4, 110). Isocrate identificã pe askesis cu .practicile evlaviei. din Egipt. La Pitagora şi mai târziu la neoplatonici, .asketai denumea pe cei ce fãceau fãgãduinþa desãvârşirii naturii umane. Stoicii îi dau un sens moral, înţelegând exerciþiul metodic pentru înfrânarea patimilor şi sãvârşirea virtuþilor. Asceza în antichitatea precreştină avea următoarele sensuri şi aplicări: 1. exerciţiul atleţilor şi soldaţilor; 2. exerciţiul inteligenţei, al voinţei şi al simţului moral; 3. aplicare la cult şi la viaţa religioasă. La început definea exerciţiul fizic, foarte intens, sistematic şi neîntrerupt, practicat în cadrul gimnaziului pentru obţinerea performanţelor atletice. Stoicii îi dau acestui termen un înţeles moral, înţelegând exerciţiul pentru dobândirea şi practicarea virtuţii."[202]

Mistica ortodoxă pune mare accept pe curăţia lăuntrică, pe paga gândurilor care este şi ea un fel de ascetism. Prezentele rânduri se vor doar un apel adresat cititorului de a medita la tema ascetismului şi de a îi înţelege alte sensuri decât cele aparente. Tema ascetismului este ceva mai mult decât o simplă discuţie pe care o putem treece pe planul doi. În sens religios „ascetismul" este un mod de a fi. Tema ascetismului este o temă care este în mai multe sensuri amplu dezbătută de mai toate curentele mistice şi de doctirenele religioase ale planetei. În mai toate formele elementare de viaţă religioasă întâlnim un fel de aluzie la ascetism. Ea poate apare ca şi o consecinţă firească la întrebarea: care este sensul ultim al vieţii religioase sau al vieţii duhovniceşti? Sensul ultim nu poate fi altul decât îndumnezeirea omului. Mai presus de orice restaurarea lui. Ar fi multe lucruri de spus despre acest subiect. Ascetismul în sine este o problemă amplu dezbătută în lumea ortodoxă. Legăturile ascetismului cu lumea ascetică sunt cât se poate evidente.[203] În acest sens trebuie să evidenţiem că roul îngerilor este unul cât se poate de clar. Monahsimul ortodox îi aseamănă cu modele ale

[201] http://www.crestinortodox.ro/Diverse/Lumina_dumnezeiasca_in_teologia_Sfantului_Grigorie_Palama-53-7919.html.
[202] Preot prof. univ. dr. Sorin Cosma, *Ascetica,* (Editura Marineasa Timişoara, 2003).
[203] http://www.angelsforhope.org.

ascetismului, cu modele ale dematerializării.[204] Prin urmare prin angelism trebuie să înțelegem că omul poate ajunge la o limită a dematerializării. Omul însă nu poate devenii ceea ce sunt îngerii substanțial.[205] Omul poate ajunge la o măsură a angelizării în procesul de îndumnezeire. Prin intermediul îngerilor putem să ne dematerializăm cumva. Aceasta nu înseamnă că prin îngeri renunțăm la chipul nostru integral al umanității.[206] În acest sens, omul este chemat la o asimilare a vieții îngerești.[207] Prin această asmimilare omul ajunge la un proces al devenirii dumnezeiești.[208] Prin urmare, în drumul ascetic al omului, îngerii sunt numai un fel de etapă în stadiul îndumnezeirii.[209] Prin angelizare, omul ajunge să cunoască procesul de în dumnezeire la o etapă mai reală.[210] „Among the Eastern Church Fathers deification is expressed as filial adoption through baptism, and it is iterated that Abba Kyrillos VI (Coptic Patriarch, 1959-71) identified 'the light of baptism,' spotting any non baptized who reported for Eucharistic communion! His mystical company of the Desert Fathers taught that attaining likeness to God comes through Theo-gnosis (knowing God) and kenosis (self emptying). Catholic Mystics describe it as the ascent of the soul to God, the participation of the soul in the divine attributes of immortality. In Summa, it is the transformation of human nature by divine grace. Although the first mention of deification as a concept was in Irenaeus' infamous exchange formula (God became man that man might become god), it was in Alexandria that the doctrine of deification was fully elaborated and extensively utilized in the defense of its Orthodoxy. Since J. Gross wrote his most comprehensive study of deification, "La divinisation du chrétien d'apres les Peres Grecs," in 1938, discussions of deification often suffer from insufficient historical context and from an obscurity about what deification precisely means and what process does it involve. This attitude has been recently amended by the outstanding Patristic scholar who wrote books about the Desert Fathers, Theophilus and Cyril. Deification, Divinization,

---

[204] http://www.christiananswers.net/q-acb/acb-t005.html.

[205] http://en.wikipedia.org/wiki/Theosis.

[206] http://www.angelfocus.com.

[207] Tuomo Mannermaa, *Der Im Glauben Gegenwdrtige Christus: Rechtfetigung und Vergottung. Zum iikumenischen Dialog.* Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Neue Folge, Band 8 (Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1989).

[208] Barlow, Philip L. "Unorthodox Orthodoxy: The Idea of Deification in Christian History." Sunstone 8 (Sept.-Oct. 1983):13-18. Benz, Ernst W. "Imago Dei: Man in the Image of God." In Reflections on Mormonism, ed. T. Madsen, pp. 201-219. Provo, Utah, 1978. Gross, Jules. La divinisation du chrétien d'après les pères grecs. Paris, 1938. Meeks, Wayne A. The Prophet-King: Moses Tradition and the Johannine Christology. Leiden, 1967. Norman, Keith E. "Deification: The Content of Athanasian Soteriology." Ph.D. diss. Duke University, 1980. Norman, Keith E. "Divinization: The Forgotten Teaching of Early Christianity." Sunstone 1 (1975):15-19. Pelikan, Jaroslav. The Christian Tradition, Vols. 1 and 2. Chicago, 1971-1974.

[209]Norman Geisler and William Watkins, PERSPECTIVES: UNDERSTANDING AND EVALUATING TODAY'S WORLD VIEWS (San Bernardino, CA: Here's Life, 1984). See, for example, Gerald Bonner, "Augustine's Concept of Deification," JOURNAL OF THEOLOGICAL STUDIES, n.s., 37 (Oct. 1986): 369-386. Bruce R. McConkie, MORMON DOCTRINE, 2nd edition (Salt Lake City, UT: Bookcraft, 1966), 317. Van Hale, "Defining the Mormon Doctrine of Deity," SUNSTONE 10, 1 (1985), 25-26. See especially Philip Barlow, "Unorthodox Orthodoxy: The Idea of Deification in Christian History," SUNSTONE 9 (Sept.-Oct. 1984), 13-18. See "A Summary Critique: MYSTERY OF THE AGES, Herbert W. Armstrong," by Robert M. Bowman, Jr., CHRISTIAN RESEARCH JOURNAL, vol. 9 no. 3, (Winter/Spring 1987): 28. A Case in Point: Union Life," CORNERSTONE, 9, 52 (1980), 32-36. Norman Grubb, "The Question Box," UNION LIFE 6 (May-June 1981), 23. Norman Grubb, "The Question Box," UNION LIFE 6 (July-August 1981), 23. Tom Carroll, "The Mystery According to Augustine," UNION LIFE 10 (Nov.-Dec. 1985), 20-21. Brian A. Onken, "A Misunderstanding of Faith," FORWARD 5 (1982), and Onken, "The Atonement of Christ and the 'Faith' Message," FORWARD 7 (1984). Casey Treat, COMPLETE CONFIDENCE: THE ATTITUDE FOR SUCCESS (Seattle, WA: Casey Treat Ministries, 1985), 319-324. At private meetings between Walter Martin and Larry Duckworth with Frederick K. C. Price on May 1, 1986, and between Walter Martin and Casey Treat in early April, 1987. Treat, 82-83, 306-327; HOLY BIBLE: KENNETH COPELAND REFERENCE EDITION (Ft. Worth, TX: Kenneth Copeland Ministries, 1972), iii. On the biblical teaching on the nature of God, see THE NATURE AND ATTRIBUTES OF GOD, by Robert and Gretchen Passantino of CARIS (write to CARIS, PO Box 2067, Costa Mesa, CA 92628), or this author's outline study, "The Attributes of God," available from CRI (order #DA-250). E. Jungkuntz, "An Approach to the Exegesis of John 10:34-36," CONCORDIA THEOLOGICAL MONTHLY 35 (1964):560. Casey Treat, RENEWING THE MIND: THE ARENA FOR SUCCESS (Seattle, WA: Casey Treat Ministries, 1985), 90. G. C. Berkouwer, MAN: THE IMAGE OF GOD, Studies in Dogmatics (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1962), 37-118. Kenneth Copeland, NOW WE ARE IN CHRIST JESUS (Ft. Worth, TX: Kenneth Copeland Ministries, 1980), 24. Kenneth E. Hagin, "The Incarnation," THE WORD OF FAITH (Dec. 1980), 14. Walter Martin, THE KINGDOM OF THE CULTS, rev. ed. (Minneapolis, MN: Bethany House Publishers, 1985), 18-24. Introductory literature on the Trinity is available from CRI.

[210] Norman, Russel, *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition,* Oxford University Press, USA (November 16, 2006).

and Theosis: Why did the terms, Deification, Divinization, and Theosis, based on the biblical expression 'partakers of the divine nature' present such difficulty, for most Protestants and Catholics? Why is the Eastern Orthodox doctrine of Theosis presently engaging the Coptic Orthodox Church, theologians and Clergy in a hot debate? Even when this Church, whose Alexandrine fathers Origen, Athanasius* and Cyril** respectively have initiated, developed and utilized it to defend Orthodoxy against heresies starting with Arianism, all the way to Nestorianism? While Athanasius declares, "The Word became flesh in order, both, to offer this sacrifice and that we, participating in His Spirit, might be deified," Cyril made it the over-riding motif of his Christological defense against the Diophysites. The Alexandrine Church doctrine that by the incarnation, human nature is deified and become participant in the divine nature was Cyril's favorite theme, that he iterated over forty times. Why was Divinization avoided by Apophatic mystics and Diophysite Theologians? Russell compellingly distinguishes two of the Divinization opponents, "two kinds of writers: those who distinguished in an apophatic way between the essence of God and his operations or energies, and those who employed a Logos-anthropos Christology, which did not depend upon the concept of participation. It is noteworthy that writers of the Antiochene school do not quote '2 Peter 1:4'." Conversely, adds Russell, "the text was used by those who operated with a Logos-sarx Christology (Alexandrine Fathers) and with a doctrine (deriving ultimately from Origen) of a dynamic participation in God. Such a doctrine presupposed a theology which was personalist rather than essentialist, and an understanding of 'nature' which included the attributes of the living God." The erse, quoted from 2 Peter 1:4, was altogether problematic. Used initially by Origen, whose initiatives formed the Alexandrian school, then by Athanasius few times, and later by Cyril repeatedly, but never used again until Maximus the Confessor, quoted only twice. Russell furthers his great book themes, expounding the history of Eastern Church Theology, asking himself, "Why was 2 Peter 1:4 popular with Cyril but not with Maximus (a student of Origen)? Once he had embarked on his controversy with Nestorius, Cyril needed an alternative way of speaking about deification. Following in the tradition of Origen and Athanasius, he had such an alternative way to hand in the expression 'partakers of the divine nature'. His Christology is one in which the participation of the assumed humanity in the divinity of the Logos, is a key concept. He compares it with the participation of the faithful in Christ; 'corporeally' through the Eucharistic communion, and spiritually through kenotic life. Maximus, with a Capadocian / Dionysian (ps-Areopagite) background, did not participate in the 'Divine Partaking' tradition. While, his Neo-Chalcedonian Christology, revised, was still based on the concept of duality of natures, but in reciprocal communion, had no real appeal for the Petrine text. On the contrary, Cyril's anthropology is analogous to his Christology. Man attains the divinely graced life, not by participation in God as much as by synergy, a mutual reactive relationship between the Lord through Christ and those of the faithful. In my long career as a Catechist and Commentator, it is my first time to be urged to write a review of a theology book without the book being at hand. In a telecom with the Nottingham Patristic, and Cambridge 'Coptic Orthodox' theologian, I proposed this great unbiased scholarly work as a reference for both debating Coptic parties on the subject. Dr. George Bebawi, then praised the Oxford scholar, associating him with the eminent Syriac scholar Dr. Sebastian Brock, and evaluated the book as a 'Doctorate Thesis', carefully reviewed for the benefit of intellectual Christians. His colleague Dr. Andrew Louth, has rightly wrote, "Norman Russell presents his subject with the assurance of a master ... He displays not just understanding of the material, but also a clear awareness of the field of patristic studies ... this is a masterpiece of what historical discussion of Christian doctrine should be: historically acute and theologically perceptive."[211]

Această sinteză conceptuală dintre ascetism, îndumnezeire şi angelizare a fost realizată prin intermediul patristicii.[212] În acest sens, îndumnezeirea omului este stadiul final al ascetismului şi al angelizării omului. Este greu să ne dăm seama concret de realţia dintre angelizare şi îndumnezire, care pot fi considerate cumva indetice. În orice caz, mai sus de îndumnezeire nu îi este îngăduit omului să ajungă. O identificare deplină între om şi Dumnezeu fie prin intermediul ascetismului sau al angelizării ar înseamna pantesim.[213] Prin urmare îndumnezeirea omului nu este în nici un caz panteism. La fel, trebuie să spunem că nici angelizarea omului nu este pantesim.[214] Oricât de mult ar avansa omul în

[211] Idem.
[212] http://www.varchive.org/itb/deif.htm.
[213] http://www.greekorthodoxchurch.org/theosis_purpose.html.
[214] http://frimmin.com/faith/theosis.php.

spre cunoaşterea esenţei lui Dumnezeu prin angelizare sau prin îndumnezeire omul îşi păstrează caratceristicile personale neschimbate.[215] Prin urmare putem vorbii de un dat ontologic al omului prin care el nu îşi poate schimba radical indentitatea ipostatică sau esenţială.[216]

În acest sens, primele elemente ale îndumnezeirii le găsim în Vechiul Testament în psalmi unde se spune că Dumnezeu a stat în mijlocul dumnezeilor.[217] Prin aceasta înţelegm că omul în sens ultim are chemarea ultimă la “asemănarea” cu Dumnezeu, la a devenii o parte integrantă din Sfânta Treime.[218] Participarea la relaţiile şi la raporturile din Sfânta Treime este chipul ultim al “îndumnezeirii” omului.[219] Prin această etapă omul poate ajunge la un stadiu profund al experienţei propriei sale umanităţi.[220] Prin urmare sensul ultim al ascetismului nu poate fi decât îndumnezeirea.[221] În aceste sens prin doctrina lui theosis în Bisericile protestante nu se înţelege îndumnezeirea omului ci mai mult sfinţirea lui. Într-un Sinod de la Viena din anul 1311 s-a înţeles prin theosis că omul poate ajunge la un stadiu în care nu mai poate păcătui.[222] Dar- îndumnezeirea nu este numai atât. Îndumnezeirea în sens creştin ortodox nu înseamnă o ajunge la o stare de „indentificare” ontologică sau substanţială cu Dumnezeu.[223] Prin urmare sensul unic al îndumnezeirii nu poate fi altul decât dobândirea harului necreat care după părinţii Bisericii este îndumnezeitor.[224] Prin împărtăşirea de harul lui Dumnezeu omul ajunge la un anumit stadiu al îndumnezeiri. În aceste sens, Dumnezeu nu este numai esenţă după cum crede teologia occidentală ci şi energie. Prin umrare omul nu poate cunoşate esenţa lui Dumnezeu. Nu ştim dacă îngerul, indiferent de scara ierarhică pe care se aflǎ poate cunoaşte esenţa lui Dumnezeu.[225] Prin urmare, rolul îngerilor este de a îl ajuta pe om în procesul îndumnezeirii.[226] Prin urmare ne putem da seama că numai prin viaţa îngerilor putem ajunge la o stare de asemănare cu Dumnezeu.[227]

În acest sens, în toate religiile în care sunt prezenţi îngeri sau în care sunt recunoscuţi îngerii ca şi fiinţe ale existentului, sensul pe care ei îl pot da omului prin agelizare este sensul îndumnezeirii. O temă fundamentală care stă la baza îndumnezeirii este faptul că Dumnezeu este unul. Dar nu trebuie să neagăm carascterul Treimic al dumnezeirii care şi al are un cuvânt de spus în procesul de îndumnezeire. În acest sens, trebuie să spunem că îndumnezeirea este un proces zilnic.[228] Prin îndumnezeire şi prin viaţa ascetică înţelegem astfel un proces dinamic. Prin acest proces dinamic înţelegem într-un anuem sens voinţa omului de a se depăşii pe sine, a a avasa şi de a progresa din ce în ce mai mult pe calea realizării sale duhovniceşti.[229] În termeni teologici putem spune că destinului omului constă în cele din urmă îndumnezeirea lui. În acest sens, decpă cum s-a atrătat de tradiţie nu trebuie să confundăm destinul ultim al omului cu identificarea esenţiual cu fiinţa lui Dumnezeu. Fiinţa lui Dumnezeu rămâne total inacesibilă omului. Această „unire” între Dumnezeu şi om este o unire ontologică la care îngerii au un cuvât de spus.[230] Îngerii sunt cei care au cel mai important cuvânt de spus în realizarea omului. Ei sunt cei care îl ajută pe om şi îl susţin în drumul său ascetic spre îndumnezeire. În

[215] http://en.hilarion.orthodoxia.org/6_5_9.
[216] http://www.theonet.dk/spirituality/spirit00-13/You_are_gods_BP.html.
[217] http://www.jrf.org/showdt&rid=317&pid=14.
[218] Richard A. Muller "What is not biblical is not theological," *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms: Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology*, Baker, 1985.
[219] Şfetan Finlan, *Theosis: Deification in Christian Theology,* (Pickwick Publications, 2006).
[220] David Cairns, *The Image of God in Man* (London 1953). Keith E. Norman, *Deification: The Content of Athanasian Soteriology*, FARMS OP, vol 1. 2000.
[221] Conc. Oecum. Vat. II, Const. de sacra Liturgia *Sacrosanctum concilium*, 14 e 48; II Coetus Extraordinarii Generalis Synodi Episcoporum (1985), *Relationem finalem*, II.B.b.1.
[222] http://www.nationmaster.com/encyclopedia/Theosis.
[223] http://silouan.narod.ru/texts/c_veniamin1.htm.
[224] Anderson, Neil D., 1952- *Gnosis, Theophany, Theosis: Studies in Clement of Alexandria's Appropriation of His Background (review)* Journal of Early Christian Studies - Volume 12, Number 2, Summer 2004, pp. 246-248.
[225] http://www.impantokratoros.gr/Theosis-Orthodoxy.en.aspx.
[226] http://www.mrm.org/topics/salvation/godhood-and-theosis.
[227] http://www.nicenetruth.com/home/2008/08/st-thomas-aquin.html.
[228] http://holyspirit-shekinah.org/_/theosis_and_day-to-day_life_8-20-2007.htm.
[229] http://wesley.nnu.edu/wesleyan_theology/theojrnl/26-30/26-3.htm.
[230] http://www.lrc.edu/rel/center/colloquium/col01_VonDohlen.html.

acest sens am putea vorbii de o sociologie a vieții îngereşti şi a nevoii de îndumnezeire a omului prin a fi împreună participant cu Dumnezeu la viața şi dinamica Treimii. Prin aceasta ne dăm seama că îngerii pot ajuta omul în procesul îndumnezeirii.[231] „La baza lumii stă un plan prea bun şi negrăit ce vizează „*patimirea îndumnezeirii*”. Pentru aceasta Dumnezeu a voit să se întrupeze El Însuşi fără schimbare în firea oamenilor prin unirea adevarata într-un Ipostas. În acest proces omul şi lumea depind unul de altul în împlinirea destinului lor, acela de slăvire a lui Dumnezeu prin comuniunea dumnezeiască cu El. Astfel valoarea lumii trebuie identificata în îndumnezeirea ei prin om. Omul v-a trebui să dea toata atenția lui *seculum* să recunoasca consistența şi valorea creației spre o adevarata dezvoltare şi înaintare în această comuniune cu Ființa dumnezeiască. Pentru aceasta lumea a fost gândita ca o Biserica nefacuta de mâini în care Adam primul om era chemat să devina preot aducând jertfa de lauda lui Dumnezeu spre sfințirea lumii şi a lui implicit. Intrarea în lume a „*Celui întâi născut* „(Evr 1, 6), -Hristos, Sfatul şi Voia Tatălui, taina supremă, „*ascunsă din veacuri şi din neam în neam*”(Col 1,26) a fost predestinarea şi în consecință mersul natural şi capătul drumului omului. Devierea de la acest drum constituit-o căderea, adevărata catastrofă antropo-cosmică. Aceasta a adus cu sine pervertirea modului paradisiac şi apariția unei noi condiții de existență. Omul, fiu al lui Dumnezeu a vrut să stapâneasca pamântul fără Dumnezeu şi astfel acesta devine pentru om mormânt,-universul decade în *forma* propriei caderii a omului care este moartea.”[232]

Prin urmare, relația omului cu lumea nevăzută nu poate fi alta decât o relație ascetică. “Asceza în nici un caz nu trebuie sã fie privitã separat de învãtãtura de credintã, pentru cã toti Sfinții Pãrinti ai Bisericii Ortodoxe ne învatã cã fãrã conştiintã dogmaticã nici o nevoință nu poate avea succes. Mistica ortodoxã, cãlãuzindu-ne în lucrarea duhovniceascã, învatã cã este foarte important ca omul sã se priceapã sã facã diferența între lucrarea Sfîntului Duh asupra sufletului omenesc şi lucrarea diavoleascã, cînd emoțiile si sentimentele trupeşti sunt considerate ca dobîndirea harului dumnezeiesc. Unul dintre cele mai importante sfaturi este ca omul sã nu-si provoace sieşi stãri de exaltare, sã nu caute vedenii sau chiar minuni, sã fugã de orice imaginație sau închipuiri în timpul rugãciunii, cum ar fi viziuni, înfãtişãri mentale despre Dumnezeu, îngeri sau sfinti. În contradictie cu aceste învãtãturi, mistica apuseanã ne sugereazã cã, închipuindu-ne diferite scene biblice, trebuie sã meditãm la ele. Ignatiu de Loyola, întemeietorul ordinului iezuit, socotit la romano-catolici ca sfânt, în celebra lui operã Exercitii spirituale, scrisã în anul 1522, ne oferã un sistem întreg de diferite meditații. Una din ele sunã astfel: Sã ne închipuim uriaşe limbi de foc şi sufletele oamenilor care se chinuiesc acolo. Sã auzim plânsete şi strigãte ale pãcãtoşilor, care în acelasi timp hulesc pe Iisus Hristos şi pe sfintii Lui. Sã simțim miros de fum, pucioasã şi putregai. Sã ne închipuim cã noi înşine simțim arderea focului. Sã ne amintim de sufletele care se chinuiesc în iad şi sã multumim Domnului cã nu ne-a lãsat sã ne sãvîrsim viața aici. Acest exercitiu este recomandat cu o orã înaintea mesei de searã. Aceastã metodã de "rugãciune" exagerat de emotionalã de regulã face ca în viața religioasã a omului sã pãtrundã şi cugetele trupesti, iar consecințele pot fi dintre cele mai nefaste. Sã dãm cîteva exemple: Angela (anul mortii 1309), la romano-catolici consideratã ca fericitã, prin metodele ei de rugãciune a ajuns sã vadã pe Hristos cam prea simțitor. De exemplu, interlocutorul mistic al ei îi spunea: *Am fost eu cu apostolii şi m-au vãzut ei cu ochii lor trupesti, dar nu m-au simțit aşa cum mã simți tu.* Angela considera cã atât de tare pãtimeşte şi chiar trãieste personal patimile lui Hristos, încât credea ea cã nici Prea Sfînta Nãscãtoare de Dumnezeu Maria, care a stat lîngã crucea Mîntuitorului, n-ar fi putut sã le descrie atât de clar ca ea. Despre astfel de metode de meditație ne lãmureste un mare mistic ortodox, Sfîntul Simeon Noul Teolog, care le descrie asa: El (cel care mediteazã n.n.) ridicã spre cer mîinile, ochii si gîndurile şi-şi închipuie în mintea sa sfaturi dumnezeiesti, harul ceresc, cetele îngerilor şi ale sfintilor, într-un cuvînt, adunã în minte tot ce auzise din Sfînta Scripturã, priveste la toate acestea în timpul rugãciunii şi astfel îşi agitã sufletul spre dorinta de cele dumnezeieşti, spre dragoste, uneori chiar varsã lacrimi şi plînge. Şi astfel, încetul cu încetul, inima lui începe sã se mîndreascã, el crede cã tot ceea ce face este rodul harului Sfîntului Duh care se pogoarã spre mîngîierea lui şi se roagã lui Dumnezeu ca tot timpul vieții lui sã-l învredniceascã sã lucreze astfel. Acesta este semnul înşelãrii diavolesti.Unele stãri spirituale la sfinți romano-catolici sunt atît de sensibile, cã ne fac sã ne îndoim serios de curãția lor. Iatã un exemplu foarte caracteristic pentru Tereza de Avilla: adeseori Hristos îmi spune - "De acum Eu sunt al tãu si tu a Mea". Aceste mîngîieri ale Dumnezeului meu mã fac sã mã rusinez nespus. În ele simt şi durere şi desfãtare, împreunã.

[231] http://www.plasticsusa.com/ortho/theosisjb.html.

[232] http://www.manastirea-crasna.com/carti/indumnezeirea%20omului%20repere%20teologice.pdf.

Aceasta este o ranã prea dulce(...). Eu am vãzut un înger care tinea în mînã o suliţã lungã de aur cu vîrf de fier pe care ardea o micã limbã de foc. Acest înger, din cînd în cînd, îmi înfigea suliţa în inimã şi în alte organe ale trupului meu. Iar cînd o trãgea înapoi, atunci mi se pãrea cã mi se scoate afarã tot lãuntrul meu. Durerea din cauza acestor rãni a fost atît de puternicã încît eu gemeam, dar şi desfãtarea a fost atît de mare încît nu puteam sã-mi doresc sã înceteze vreodatã aceastã stare. Cu cît de adînc îmi intra în mine suliţa, cu atît mai mult creştea durerea, dar şi desfãtarea devenea mai puternicã, mai dulce."[233]

Prin urmare, trebuie să ne dăm seama de sensul ascetic al îndumnezeirii omului. Aceasta sete a omului după viața lui Dumnezeu a fost resințită prin "proiectul creației." Stadiul ascetic primordial al omului era unul cât se poate de curat, de plin de curăție. Ori acest stadium a degenerat ulterior. În acest sens omul trebuie să ajungă la redonândirea stadiului înițial în care a fost creat. Acest stadium este stadiul ascetic şi mai apoi, odată ce aste stadiu a fost câştigat, omul pooate ajungă se îl cadă pe Dumnezeu din nou în starea de îndumnezeire. În starea de îndumnezeire nu există nici un fel de staționare.[234] Starea de îndumnezeire este o stare în care omul poate avansa la infinit.[235] Prin urmare, Dumnezeu este cel care a realizat tot procesul de răsucmpărare al omului prin care este posibilă îndumnezeirea lui.[236] Toți oamenii sunt chemați la îndumnezeire. Însă trebuie să fim conştineți că nu nu putem trece direct în stadiu de îndumnezeire până ce nu am ajuns cumva la stadiul de angelizare.[237] Înduhovnicirea omului este un stadiu al profunzimilor şi al vieții ascetice. În acest sens toți oamenii sunt chemați la un anumit fel de ascetică. „With the development of Western civilisation, however, the word 'ascesis' has, as is well known, taken on a particular meaning which differs from the original. Not only it has assumed an exclusively religious sense, but, because of the general tone of the faith which has come to predominate among Western peoples, asceticism has become connected to ideas of mortification of the flesh and of painful renunciation of the world : thus, it has come to indicate the path that this faith thinks the most suitable for 'salvation', and the reconciliation of the creature, corrupted by original sin, with his Creator. As early as the beginnings of Christianity the word 'ascesis' was applied to those who practised exercises of mortification such as auto-flagellation. Asceticism in this sense became the object of clear aversion with the growth of specifically modern civilisation. If even Luther, with the resentment of one who was unable to understand or to tolerate monastic discipline, disowned the necessity, the value, and the usefulness of any ascesis, to oppose to it an exaltation of pure faith, then humanism, immanentism, and the new cult of life were brought from their standpoint to bring discredit and scorn upon asceticism, which those tendencies associated more or less with 'medieval obscurantism' and with the aberrations of 'historically outdated ages'. And when asceticism was not explained away purely and simply as a pathological manifestation, a transposed form of auto-sadism, all sorts of incompatibilities and oppositions to 'our way of life' were claimed for it. The best known and the oldest of these is the antithesis supposed to exist between the ascetic, renouncing, static East, hostile to the world, and the active, assertive,

[233] http://www.sihastru.net/mirem/ceor/catol_alexe1.html.

[234] P. Christou, *Partakers of God*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline Mass 1984.

[235] Panagiotes K. Chrestou , «Το ανθρώπινον πλήρωμα κατά την διδασκαλίαν του Γρηγορίου Νύσσης», Θεολογικά Μελετήματα 2. 235-54.

[236] Dostoevsky, Fyodor. *Notes From the Underground*. Trans. David Magarshack. The Great Short Works of Dostoyevsky. New York: Harper and Row, 1968. Dostoevsky, Fyodor. *The Karamazov Brothers*. Trans. Ignat Avsey. New York: Oxford University Press, 1994. Vajda, Jordan. "Partakers of the Divine Nature". Foundation for Ancient Research and Mormon Studies. Number 3. 2002.

[237] "Theological discussions of perichoretic trinitarianism typically turn to John's Gospel for supporting evidence despite the fact that John nowhere describes the Spirit's so-called 'interpenetration' (A is in B and B is in A) of either the Father or the Son. In this article, all gospel references pertinent to questions of perichoretic union among Father, Son and Spirit are examined, demonstrating that the Johannine Spirit does not share in such mutual indwelling. Rather, the Spirit is inextricably linked to Johannine ecclesiology, performing the work of regeneration and illumination as Christ's earthly alter ego. John's pneumatology is thoroughly functional and salvation-historical, offering no insight into the Spirit's eternal or essential place within the Godhead. However, John's Gospel does describe a third member of a perichoretic trinity: the disciples. As surprising as it may initially appear, believers are said to mutually indwell the Son, and to indwell the Father through the Son, thereby occupying the very position never posited of the Holy Spirit. Although John does not describe a perichoretic trinity, he does depict a perichoretic soteriology reminiscent of the Orthodox doctrine of deification. Such divine union is at the heart of Johannine salvation. It remains a crowning achievement of Johannine theology that Jesus is portrayed as the one sent from the Father to lead his people into a provocative, new terrain where the language of perichoretic union with the divine is more apropos of the believer than of the Spirit." **David Crump,** *Re-examining the Johannine Trinity: perichoresis or deification?*

heroic and creative Western civilisation. Unfortunate prejudices such as these succeeded in gaining a foothold in minds such as that of Friedrich Nietzsche, who sometimes believed seriously that asceticism was merely something for the "pallid enemies of life", the weak and disinherited, and those who, in their hatred of themselves and the world, had undermined with their ideas the civilisations created by a higher humanity. Lately, 'climatic' interpretations of asceticism have even been tried. Thus, according to Günther, when the Indo-Germans found a enervating climate in the Asiatic lands they had conquered, to which they were not accustomed, they gradually became inclined to consider the world as suffering and to turn their originally life-affirming energies towards the pursuit, by means of various ascetic disciplines, of 'liberation'. It is not worth discussing the level to which asceticism has been brought by the new 'psycho-analytic' interpretations."[238]

În acest sens s-a vorbit de o semnatică a ascezei şi a renunţării. "The underlying principle of the Christian life is not just a matter of continuous prayer. There is need for, to use the technical word, Ascesis or Asceticism which literally means training. What the Desert Fathers have to say about this is found in Cassian's XIVth Conference on Spiritual Knowledge and the father with whom he confers is Abbot Nesteros. Here the abbot tells us that Spiritual Knowledge is twofold, - viz. First practical, brought about by an improvement of morals and purification from faults and Secondly, theoretical or contemplative, consisting in the contemplation of the things of God and the knowledge of most sacred thoughts. Anyone who wishes to arrive at the deep knowledge of the things of God and insight must pursue first with all might and main the improvement of morals and purification of virtues. The practical knowledge can be won without the contemplative, but the contemplative cannot possibly be won without the practical. In other words it is a waste of time for anyone to expect to attain to the vision of God who does not shun every stain of sin. It is the pure in heart and they alone who shall see God. This practical perfection depends on two things. First, a person must know the nature of his or her faults and the cure for them. Next, he or she must find out the order of the virtues and form his or her character by striving for perfection in them. If we have not understood the nature of our faults or tried to eradicate them, we cannot hope to gain that understanding of the virtues which is the second stage of our practical training or that insight into heavenly things which is that contemplative knowledge. This practical training is what we call ascesis. It means the voluntary denial of things, even if good in themselves for the sake of a greater union with God. The Desert Fathers were called ascetics because they led an ascetic life. It witnesses to the fact that there can be no authentic Christianity without self-denial. The call to repentance in the Gospel implies an ascetic self-denial that is intimately tied up with sin and its roots in us, and our union with God."[239] În acest sens trebuie să spunem că viaţa ascetică nu este numai pentru monahi sau pentru cei care s-au "retras din lume." În acest sens modelele cele mai profunde de ascetism au fost părinţii deşertului. O experienţă a ascetismului este experienţa detaşării.[240] Retragerea din lume este una dintre primele considerente ale monahimsului ortodox.[241] Ea poate fi privită ca şi un prim semn al ascetismului sau a dorinţei după viaţă ascetică.[242] În acest sens, Dumnezeu poate fi căutat oriunde, dar cu precădere în locurile în care zgomotul urban nu este cât se poate de pregnant. În mai toate reliigle lumii ascetul a simţit nevoia de retragere, de renunţare şi de ieştire din mediul social viciat. Am putea spune că aceasta este un prim stadiu al lui theosis.[243] În special în stadiile mai profunde ale vieţii duhovniceşti nevoia singurătăţii şi a retragerii devine din ce în ce mai acută. Pe cum omul se retrage el devine din ce în ce mai dispus la contemplaţie. În acest sens, nevoia de retragere este o nevoie a sinelui de a exista şi a ne împărtăşii de viaţa lui Dumnezeu. Acest lucru este posibil.[244] „The fundamental vocation and goal of each and every person is to share in the life of God. We have been created by God to live in fellowship with Him. The descent of God in the Person of Jesus Christ

---

[238] http://thompkins_cariou.tripod.com/id67.html.
[239] http://trushare.com/39AUG98/AU98MIDD.HTM.
[240] http://www.vic.com/~tscon/pelagia/htm/b01.en.a_night_in_the_desert_of_the_holy_mountain.09.htm.
[241] http://www.lwbc.co.uk/Genesis/The%20fallen%20world.htm.
[242] http://en.wikipedia.org/wiki/Fall_of_Man.
[243] http://ishmael.com/interaction/qanda/Detail.CFM?Record=619.
[244] Reinhard Flogaus: *Theosis bei Palamas und Luther : ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen 1997, Vandenhoeck und Ruprecht. Kyriakos Savvidis: *Die Lehre von der Vergöttlichung des Menschen bei Maximos dem Bekenner und ihre Rezeption durch Gregor Palamas*, St. Ottilien 1997, EOS-Verlag. Dieter Zeller: *Menschwerdung Gottes - Vergöttlichung von Menschen*, Göttingen 1988, Vandenhoeck und Ruprecht.

has made possible the human ascent to the Father through the work of the Holy Spirit. Orthodoxy believes that each Christian is involved in a movement toward God which is known as theosis or deification. Theosis describes the spiritual pilgrimage in which each person becomes ever more perfect, ever more holy, ever more united with God. It is not a static relationship, nor does it take place only after death. On the contrary, theosis is a movement of love toward God which begins for each Christian with the rites of Baptism and which continues throughout this life, as well as the life which is to come. Salvation means liberation from sin, death, and evil. Redemption means our repossession by God. In Orthodoxy, both salvation and redemption are within the context of theosis. This rich vision of Christian life was expressed well by Saint Peter when he wrote in the early pages of his second Epistle that we are called "to become partakers of the Divine nature." It was also affirmed by Saint Basil the Great when he described man as the creature who has received the order to become a god. These are certainly bold affirmations which must be properly understood. The Orthodox Church understands theosis as a union with the energies of God and not with the essence of God which always remains hidden and unknown. However, the experience of the Church testifies that this is a true union with God. It is also one which is not pantheistic, because in this union the divine and the human retain their unique characteristics. In this sense, Orthodoxy believes that human life reaches its fulfillment only when it becomes divine."[245]

O caracteristică a ascetismului o găsim la Vladimir Soloviov care a vorbit de ascetismul negativ realizat de monahism şi de ascetismul pozitiv realizat de adevărata căsătorie. Soloviov a spus că ascetismului monahal este în acest sens angelizarea omului, în timp ce căsătoria umană nu este nimic altceva decât calea în spre îndumnezeire sau în spre comuniune cu Dumnezeu.[246] Trebuie să spunem în general că tema îndumnezeirii este o temă care este abordată în special în viața duhovnicească şi în cea religioasă.[247] În acest sens, viața duhovnicească este o viață a unei permanente cunoaşteri a lui Dumnezeu. Procesul cunoaşterii lui Dumnezeu este o continuă înțelegere legată de sensul profunzimilor. Cunoaşterea ascetică a lui Dumnezeu am putea spune că este o parte a ascezei.[248] Este adevărat că asceza din căsătorie nu

---

[245] http://www.st-luke.org/orthodoxy/spirituality.htm.

[246] http://tainacasatoriei.wordpress.com/2007/09/11/casatoria-ca-ascetism-pozitiv/.

[247] Posset, Franz. "'Deification in the German Spirituality of the Late Middle Ages and in Luther: An Ecumenical Historical Perspective." McDaniel, Michael C. D. "Salvation as Justification and *Theosis.*"

[248] Amsterdam 2000. (2001). *The Mission of an Evangelist*. Minn.: World Wide Pub. Alexander, Donald. (1988). *Christian Spirituality*. Downers Grove, IL: IVP. Allen, Diogenes. (1997). *Spiritual Theology*. Cambridge: Cowley. Barnhouse, D. G. (1965). *The Invisible War*. Grand Rapids: Zondervan.

Barth, Karl. (1956). *Church Dogmatics:* IV, I. Grand Rapids: Eerdmans. Bright, Bill. (2000). *Living Supernaturally in Christ*. Orlando: New Life. Bright, Bill. (1990). *Handbook to Christian Maturity*. Orlando: New Life. Butler, Dom Cuthbert. (1932). *Ways of Christian Life*. London: Sheed & Ward. Carnell, Edward J. (1957). *Christian Commitment*. NY: Macmillan. Chafer, L. S. (1967). *He That is Spiritual*. Grand Rapids: Zondervan. Chan, Simon. (1998). *Spiritual Theology*. Downers Grove, IL: IVP. Cho, Paul Yonggi. (1989). *The Holy Spirit: My Senior Partner*. Altamonte Springs, FL: Creation House. Power, Clark and Kohlberg, Lawrence. (Fall, 1986). Moral Development: Transforming the Hidden Curriculum, *Curriculum Review*, 14-17.

Clinton, Stephen M. (1984). "Developing a System for Realistic Theism," *Evangelical Theological Society* Address. Published as "Realistic Theism and the Foundation of Spiritual Life," *BEPS*, 11 (1988). Clinton, Stephen M. (1987). "A Central Biblical Model for a Doctrine of the Christian Life," *Evangelical Theological Society* Address. San Bernardino: International Leadership Council. Clinton, Stephen M. (1992). *How to Become a Discipler*. Orlando: International Leadership Council. Clinton, Stephen M. (1994). "Ascending Foundationalism: Rahner and Lonergan," *EPS* paper. Clinton, Stephen M. (Spring, 2001). "Philosophical Foundations for Spirituality: Putnam's pragmatic realism and theistic realism." *EPS* paper. Clinton, Stephen M. (in press). "The Role of the Holy Spirit in Spiritual Formation" in Averbeck, Richard. *Spiritual Formation*. Zondervan. Colson, Charles. (1999). *How Now Shall We Live?* Wheaton: Tyndale House. Corduan, Winfried. (1981). *Handmaid to Theology*. Grand Rapids: Baker. Costas, Orlando. (1989). *Liberating News*. Grand Rapids: Eerdmans. Curtis, B. & Eldredge, J. (1997). *The Sacred Romance*. Nashville: Nelson. Dieter, Melvin. et al. (1987). *Five Views on Sanctification*. Grand Rapids: Zondervan. Dennehy, Raymond. (1986). "The Ontological Basis of Certitude," *Thomist*, 50:1. Dupre, Louis. (1998). *Religious Mystery and Rational Reflection*. Grand Rapids: Eerdmans. Ebling, Gerhard. (1959). *The Nature of Faith*. London: Collins. Edwards, Gene. (1984). *The Divine Romance*. Auburn, ME: Christian Books Pub. House. Eldredge, John. (2001). *Wild at Heart*. Nashville: Nelson. Ellul, Jacques. (1982). *In Season, Out of Season*. San Francisco: Harper. Engle, James. (1977). *How Can We Get Them to Listen?* Grand Rapids: Zondervan. Erickson, Eric. (1985). *The Life Cycle Completed*. NY: Norton. Farrelly, M. John. (1986). "A Review of Wolfhart Pannenberg's Anthropology in Theological Perspective," *CTSAP*, 41. Fiorenza, F.S. and Galvin, J.P., eds. (1991). *Systematic Theology*. Minneapolis: Fortress Press. Fiorenza, Francis S. (1987).

poate fi identică cu asceza din monahism, dar în acelaşi timp viaţa din cadrul căsătoriei este mult mai plină de greutăţi şi de probleme. Atât monahismul cât şi căsătoria sunt căi în spre îndumnezeire şi în spre dialog cu Dumnezeu. Dumnezeu este cel care poate conferii omului cea mai reală posibilitate de cunoşatere a Sa. Această cunoaştere poate venii prin îngerii săi şi prin propria Lui revelaţie de Sine. După cum au arătat argumentele cunoaşterii lui Dumnezeu, Dumnezeu poate fi cunoscut pe mai multe căi. Una dintre aceste căi este revelarea Lui de Sine aşa cum este El. Am putea spune în acest sens, că poate exista o cunoşatere de Sine ascetică a lui Dumnezeu.

"Foundations of Theology: A Community's Tradition of Discourse and Practice," *CTSAP*, 41. Ford, David. (1997). *The Shape of Living*. Grand Rapids: Baker. Foster, Richard. (1978). *The Celebration of Discipline*. NY: Harper. Fournier, Keith. (1990). *Evangelical Catholics*. Nashville: Nelson. Fowler, James. (1981). *Stages of Faith.* San Francisco: Harper. Frackre, Gabriel. (1998). *Restoring the Center*. Downers Grove, IL: IVP. George, Carl. (1997). *Nine Keys to Effective Small Group Leadership*. Mansfield, PA: Kingdom. Gire, Ken. (1998). *The Reflective Life*. Colorado Springs: Victor. Green, Michael. (1968). *The Second Epistle of Peter*. Grand Rapids: Eerdmans. Grenz, Stanley. (2000). *Renewing the Center*. Grand Rapids: Baker. Griffin, Emilie. (1993). *The Reflective Executive: A Spirituality of Business and Enterprise*. NY: Crossroad. Grounds, Vernon. (1984). *Radical Commitment*. Portland: Multnomah. Hawthorne, Gerald. (1991). *The Presence and the Power*. Dallas: Word. Hayes, Dan. (1983). *Fireseeds of Spiritual Awakening.* Orlando: New Life. Houston, James. (1989). *The Transforming Friendship*. Batavia, IL: Lion Hybels, Bill. (1997). *The God You're Looking For*. Nashville: Nelson. Jovonen, J. & Wentzel, K. (1996). *Affective Motivation*. Cambridge: Harvard. Koessler, John. (2003). *True Discipleship*. Chicago: Moody. Kohlberg, Lawrence. (1981). *The Philosophy of Moral Development.* NY: Harper. Krathwold, David. (1964). *Taxonomy of the Affective Domain*. NY: David McKay. Larsen, David. (2001). *Biblical Spirituality*. Grand Rapids: Kregel. Lawless, Chuck. (2002). *Discipled Warriors*. Grand Rapids: Kregel. Lawrenz, Mel. (2000). *The Dynamics of Spiritual Formation*. Grand Rapids: Baker. Lawrenz, Mel. (2003). *Patterns: Ways to Develop a God-filled Life.* Grand Rapids: Zondervan. Leonard, Bill. Ed. (1990). *Becoming Christian: Dimensions of Spiritual Formation.* Louisville: Westminster/John Knox. Lewis, Gordon. (1970). *Decide for Yourself*. Downers Grove: IVP. Lonergan, Bernard. (1972). *Method in Theology*. NY: Crossroad. Lonergan, Bernard. (1977). *Insight*. NY: Harper and Row. MacGregor, Geddes. (1973). *Philosophical Issues in Religious Thought*. Boston: Houghton Mifflin. Martin, Glen & Ginter, Dian. (1995). *Drawing Closer*. Nashville: Broadman. Martin, Michael. (1986). "The Principle of Credulity and Religious Experience," *Religious Studie*s, 22. Mascetti, Manuela. (1998). *Christian Mysticism*. New York: Hyperion. McDonald, Gordon. (1986). *Restoring Your Spiritual Passion*. Nashville: Nelson. McGrath, Alister. (1994). *The Making of Modern German Christology*. Grand Rapids: Zondervan. Merton, Thomas. (1971). *Contemplative Prayer*. Garden City, NY: Doubleday. Molnar, Paul. "Can We Know God Directly? Rahner's Solution from Experience," *Theological Studies* 46 (1985), p. 260. Moltmann, Jurgen. (1977). *The Church in the Power of the Spirit*. NY: Harper. Nouwen, Henri. (1986). *Reaching Out*. NY: Doubleday. Nouwen, Henri. (1992). *The Life of the Beloved*. NY: Crossroad. Oden, Thomas. (1993). *The Transforming Power of Grace*. Nashville: Abingdon. O'Donnell, John. "The Mystery of Faith in the Theology of Karl Rahner," *Heythrop Journal* 25 (1984), p. 301. O'Donovan, Leo. ed. (1995). *A World of Grace*. Georgetown: GWU Press. O'Leary, Paul. (1981). "The Holy Spirit in the Church in Orthodox Theology," *Irish Theological Quarterly*. Pannenberg, Wolfhart. (1985). *Anthropology in Theological Perspective*. Philadelphia: Westminster. Parker, David. (1991). "Evangelical Spirituality Reviewed," *Evangelical Quarterly*, 63:2. Picirilli, Robert. (2002). *Grace, Faith, Free Will.* Nashville: Randall House. Pinnock, Clark. (1996). *The Flame of Love*. Downers Grove: IVP. Polanyi, Michael. (1958). *Personal Knowledge*. Chicago: University of Chicago Press. Putnam, Hilary. (1981). *Reason, Truth and History*. Cambridge: Harvard University Press. Rahner, Karl. (1968). *Spirit in the World*. NY: Herder. Rahner, Karl. (1978). *Foundations of Christian Faith*. NY: Seabury Press. Reicke, Bo. (1964). *The Epistles of James, Peter and Jude.* NY: Doubleday. Richards, Larry. (1987). *A Practical Theology of Spirituality*. Grand Rapids: Zondervan. Rorty, Richard. (1979). *Philosophy and the Mirror of Nature.* Princeton: Princeton Univ. Press. Scholes, Alan & Clinton, Stephen. (1991). "Levels of Belief." *Philosophia Christi*, 14. Sims, John A. (1979). *Edward John Carnell: Defender of the Faith*. Washington: University Press of America. Smith, J. B. & Graybeal, L. (1999). *Spiritual Formation Workbook*. HarperCollins. Smith, J. B. (1995). *Embracing the Love of God.* San Francisco: Harper. Springsted, Eric. Ed. (1998). *Spirituality and Theology: Essays in honor of Diogenes Allen*. Louisville: Knox. Stafford, Tim. (1996). *Knowing the Face of God*. Colorado Springs: Navpress. Tozer, A. W. (1982). *The Pursuit of God*. Camp Hill, PN: Christian Publications. Vertin, Michael. (1986) "Seminar on the Nature and Method of Theology," *CTSA Proceedings*, 41, pp. 135-137. Voelkel, Robert. (1968) *The Shape of the Theological Task*. Philadelphia: Westminster. Vygotsky, Lev. (1978). *Mind in Society*. Cambridge, MA: Harvard University Press. Wallace, Ronald. (1959). *Calvin's Doctrine of the Christian Life*. Grand Rapids: Eerdmans. Willard, Dallas. (1999). *Hearing God*. Downers Grove, IL: IVP. Williams, M. (1989). "Vygotsky's Affective Theory of Mind," *Harvard Educational Review*, 59:1.